


516

شرح الوقاية ٥١٦

# كتاب شرح الورقات

لامام الحرمين

تاليف الشيخ الامام العلامه مفتي المسلمين

تاج الدين عبد الرحمن بن ابرهيم بن سباع اثابه الله تعالى

بمنه وكرمه

امين

هذا شرح الورقات للشيخ تاج الدين الفزاري رحمه الله

516

انتقل الى من فضل ربه المغني في

هذا الكتاب محمد بن عبد الرحمن بن

عيسى الحنفي

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

قال الشيخ الفقيه الامام العلامة مفتي المسلمين تاج الدين عبد الرحمن بن ابرهيم بن سباع الفزاري اثابه الله تعالى

الحمد لله كما يليق بكمال وجهه وعز جلاله لا اله الا الله عدة للقايه

اما بعد حمد الله سبحانه والصلوة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فاني توجهت الى اشارة كريمة امرها حكم وطاعتها غنم بتعليق على كتاب الورقات في اصول الفقه المنسوب الى العلامة امام الحرمين ابي المعالي يكون مبسوطا بضرب الامثلة والاشارة الى الادلة وايضاح المشكل وتقييد المهمل وحل المقفل فبادرت الامتثال على حين فتور من الهمة وقصور من الحظ مستعينا بالله وراجيا من يمن المشير على بذلك وسعد جده ان اوفق لما يقع منه بمحل الرضى ومقتضى القصد

الورقات جمع ورقة وهو جمع قلة لانه جمع سلامة وجموع السلامة عند سيبويه من جموع القلة فقصد بذلك التقليل للتسهيل على الطالب والتنشيط لحفظها وقد جا مثل هذا في الكتاب العزيز قال الله تعالى في فرض صوم رمضان على احد قولي بعض المفسرين كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ايامًا معدودات فوصف الشهر الكامل بايام معدودات للتسهيل على المكلفين امام الحرمين هو ابو المعالي عبد الملك بن الشيخ ابي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد يلقب بضياء الدين ولد في ثامن عشر المحرم من سنة تسع عشرة واربعماية وتوفي بقرية من اعمال نيسابور يقال لها بشتنقار ليلة الاربعاء سنة ثمان وسبعين واربعماية جاور بمكة والمدينة اربع سنين يدرس العلم ويفتي فلقب امام الحرمين انتهت اليه رياسة العلم بنيسابور وبنيت له المدرسة النظامية بها وله التصانيف المفيدة التي لم يسبق الى مثلها ومنها في ما اشتهر هذا





الكتاب الذي قل حجمه وعظم نفعه وظهرت بركته احتوى على مسايل خلت عنها المطولات وفوايد لا توجد في كثير من المختصرات ومن ذلك ما بدا به من الكلام على اسم هذا العلم وتفسير مفرديه وذلك قوله ذلك لفظ مولف من جزئين مفردين احدهما الاصول والاخر الفقه الاشارة بقوله ذلك الى اصول الفقه وقد تقدم ذكره في قوله هذه ورقات تشتمل على معرفة فصول من اصول الفقه قوله مولف التاليف والتركيب بمعنى واحد عند بعضهم وبمعنيين عند اخرين فالمولف مثل قام زيد وزيد قايم وغلام زيد والمركب مثل حضرموت وبعلبك وقوله من جزئين مفردين للاشارة الى ان التاليف قد يكون من اجزا مفردة كقولك زيد هو ابن عمرو فهذه جملة خبرية من ثلثة اجزا مفردة غير الفصل الذي هو هو وهي زيد وابن عمرو وقد يكون من جزئين مركبين كحرف الشرط اذا دخل على جملتين في مثل قولك ان قام زيد قمت فان قام زيد جملة وقمت جملة فلما دخل عليهما حرف الشرط صار كل واحد منهما جزا من الجملة الشرطية فهذا تاليف من جزئين مركبين احدهما يعني احد الجزئين المركب منهما اسم هذا العلم اصول والاخر الفقه ومعرفة المركب تتوقف على معرفة مفرداته ثم على فايدة النسبة بين المضاف والمضاف اليه فلذلك ذكر معنا الاصل ثم معنى الفقه

قوله فالاصل ما بني عليه غيره هذا اقرب تعريف وقع في المشهور من كتب الاصول للاصل فان المثال الحسي يشهد له فان اصل الجدار اساسه الذي بني عليه وكذلك اصل الدار ما بنيت قواعدها عليه واصل الشجرة طرفها الثابت في الارض الذي عليه بني اعلاها وفروعها وهذا التعريف اقرب من قولهم اصل الشي ما منه الشي فان الواحد من العشرة وليست اصلا له وكذلك الجزء من الكل وليس ذلك الكل اصل

لاجزايه ومن قولهم الاصل هو المحتاج اليه فان الشجرة محتاجة الي الثمرة
من جهة كمالها وليست الثمرة اصلا للشجرة وكذلك الاب محتاج في
كونه ابا الي الابن والابن محتاج في كونه ابنا الي الاب فلو كان مطلق
الحاجة الي الشي يوجب كونه اصلا كان كل واحد منهما اصلا للاخر وذلك
محال والفرع ما بني علي غيره انما ذكر الفرع علي سبيل الاستطراد
فان الاصل يقابله الفرع فلما ذكر معني الاصل اتبعه ببيان معني الفرع
والمذهب فرع لهذا الفن المسمي باصول الفقه فانه مبني عليه ومترتب
علي قواعده **والفقه** معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد
**الفقه** في اللغة والفهم بمعني واحد واما في اصطلاح العلماء فالفقه
مخصوص بمعرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد **ولما** كانت الاحكام
تنقسم الي عقلية كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وقولنا
الجسم الواحد لا يكون في حيزين متباينين وقولنا الجزء لا يكون اعظم
من الكل وغير ذلك من قضايا العقل والي احكام شرعية كقولنا
التبييت شرط في صوم رمضان والزكوة واجبة في الحلي المباح
والقتل بالمثقل يوجب القصاص **قيد** الاحكام بالشرعية فان العالم
بالاحكام العقلية لا يسمي فقيها في الاصطلاح **ثم** لما كانت الاحكام الشرعية
تنقسم الي ما طريقه الاجتهاد كما ذكرناه من مسايل الخلاف والي ما
طريقه القطع كقولنا الصلوات الخمس واجبة والزنا محرم والحج علي المستطيع
فرض ومعرفة مثل هذه الاحكام التي يقطع بها ويشترك في معرفتها
الخاص والعام لا تسمي فقها فلذلك قيد الاحكام الشرعية بقوله التي
طريقها الاجتهاد فان الفقيه في عرف اهل العلم هو العالم بمسايل
النظر والاجتهاد التي تختص بمعرفة ماخذها العلماء وليس حظ العوام
منها سوي التقليد **وقد** زاد بعضهم في هذا الحد العملية بعد قوله الشرعية

لعله الاولي تحلي المباح

ولا حاجة الي هذه الزيادة فانها ذكرت لاخراج احكام الاعتقاد وهي
المسايل الكلامية كمسئلة حشر الاجساد ودوام النعيم في الجنان ودوام
العذاب في النار والعلم بهذه الاحكام طريقه اليقين لا الاجتهاد ففي
قوله طريقها الاجتهاد ما اخرج هذه الاحكام **والمعرفة** في قوله معرفة
الاحكام معناها العلم وقد اورد القاضي ابو بكر الباقلاني علي هذا
سوالا فقال الاحكام التي طريقها الاجتهاد غاية المجتهد فيها حصول
ظن غالب له بما يعتقد منها فكان الواجب ان يقال في رسم الفقه
الظن بالاحكام الشرعية ولا يقال العلم ولا المعرفة **واجيب** عن هذا
السوال بان طرق الاحكام الشرعية معلومة وهي الاخبار
والاقيسة وانما الظن واقع بالنسبة الي احاد الصور **وحقق** بعضهم
هذا الجواب فقال المجتهد يعلم بدليل قطعي ان خبر الواحد اذا
صح اسناده وجب العمل به وكذلك يعلم ان القياس الجلي اذا تحقق
ما يجب فيه من الشروط وجب العمل به فاذا نظر في احاد الصور
وغلب علي ظنه صحة خبر الواحد في ذلك الحكم او تحقق القياس الجلي
حكم بذلك الظن الغالب والمظنون حكم هذه الصورة الخاصة والمقطوع
به القاعدة الكلية التي اخذ منها ذلك الحكم الخاص **مثال** ذلك قولنا
في الزكوة في مال الصبي ان مال الصبي مال نام فتجب الزكوة فيه قياسا
علي مال البالغ لجامع ما يشتركان فيه من النمو فهذا قياس خاص افاد
الظن بوجوب الزكوة في مال الصبي والقاعدة العامة في اصل القياس
قطعية **وقيل** التعريف في الاحكام لم ينتقد مه عهد فان حمل علي
الاستغراق تعذر وجود فقيه اذ ما من احد الا ويشذ عنه بعض
الاحكام وان حمل علي الحقيقة كان كل من عرف حكما ما من الاحكام الاجتهادية
فقيها وذلك خلاف الاصطلاح واجيب بان المراد بمعرفة الاحكام

الاحكام

الشرعية التي سنذكرها وهي الواجب والمندوب والمحظور والمكروه
والمباح وهذه الاحكام لشهرتها عند حملة الشريعة صارت معهودة في الذهن
فينصرف اطلاقه الى الاحكام اليها وان لم يتقدم لها ذكر وهذا الجواب
لا يتم فان معرفة حقيقة ~~هذه الاحكام اليها وان لم يتقدم لها ذكر~~
~~وهذا الجواب لا يتم فان معرفة حقيقة هذه الاحكام~~ من علم الاصول
لا من علم الفقه فان اريد معرفة كل واجب وكل مندوب وهكذا
الى اخرها عاد ذلك الى اشتراط استحضار جميع الاحكام الشرعية
في الفقه وعاد الاشكال الاول وهو تعذر التخلص بهذه الصفة ويجب وحده
بان المراد بمعرفة الاحكام حصول قوة وملكة يمكن معها النظر في
الاحكام اذا وقعت لا استحضار كل واحد من الاحكام وذهب واحد
جماعة من فضلاء المتاخرين الى ان هذا السؤال لازم وطريق الخلاص
منه ان يقال الفقه معرفة جملة غالبة من الاحكام الشرعية
والاحكام سبعة الواجب والمندوب والمباح والمحظور
والمكروه والصحيح والباطل الاحكام التي توصف بها افعال
المكلفين سبعة على ما اختاره في هذا الكتاب وذلك ان الحكم ان
تعلق بالمعاملات فهو اما الصحة واما البطلان وان تعلق بغير
المعاملات فهو اما طلب واما اذن في الفعل من غير ترجيح والاول
اما طلب فعل واما طلب ترك والاول ان كان جازما كان الايجاب
وان لم يكن جازما فهو الندب والثاني وهو طلب الترك ان كان
جازما كان الحظر وان لم يكن جازما فهو المكروه والثاني من اصل
التقسيم وهو الاذن في الفعل من غير ترجيح وهو الاباحة وقيل
الاحكام خمسة وادرج الصحيح والباطل فيها فان الصحيح من المعاملات
يدخل في قسم المباح والباطل منها يلحق بالمحظور وقيل الاحكام

سبعة وزيد على هذه السبعة الرخصة والعزيمة وذلك لان الفعل
الماذون فيه اما ان يكون الاذن فيه مع قيام دليل المنع منه واما
الا يكون والاول الرخصة مثل اباحة اكل الميتة في المخمصة مع قيام
دليل التحريم على اكل الميتة وكذلك المسح على الخفين رخصة لانه
ابيح مع قيام الدليل الموجب لغسل الرجلين وكذلك الاستنجاء بالاحجار
والجامدات مثل الخرق والخزف رخصة لان ذلك جاز مع قيام الدليل
الدال على ازالة النجاسة بالماء والقسم الثاني العزيمة كايجاب الصلوة
والصوم وغيرهما مما ليس له معارض واما لم يتعرض في الكتاب للرخصة
والعزيمة لان العزيمة مندرجة في الواجب والرخصة قد تكون من
قسم الواجب مثل اكل الميتة في المخمصة وقد تكون من قسم المباح كالمسح
على الخفين والاستنجاء بالجامد فالواجب ما يثاب على فعله
ويعاقب على تركه اصل الوجوب في اللغة السقوط قال الله تعالى
فاذا وجبت جنوبها ولما كان الساقط يلزم مكانه سمي اللازم الذي
لا خلاص منه واجبا وقيل لما ترك التكليف بالواجب على وجه لا يمكنهم
تركه صار كالساقط عليهم وقد رسم الواجب في المطولات باشياء كلها
مدخولة وهذا الرسم قريب الى افهام الفقهاء وعليه مجاوراتهم
في مناظراتهم وقوله ما يثاب على فعله لاخراج الحرام والمكروه والمباح
فان هذه الثلاثة لا يثاب على فعلها وقوله ويعاقب على تركه لاخراج
المندوب فان المندوب يثاب على فعله ولكن لا يعاقب على تركه وهذا
مثل الصلوات الخمس وصيام رمضان وغير ذلك مما تحقق هذان
الوصفان الثواب على الفعل والعقاب على الترك فيه وقد اورد على هذا
الرسم ثلثة اسولة الاول ان الثواب على الفعل والعقاب على الترك
لازم للواجب وليس ذلك حقيقة الواجب فان الصلوة مثلا امر معقول

وجوب صح
لان الاصل عدم التكليف

متصور غير حصول الثواب بفعلها والعقاب بتركها وتعريف الشي
بلازمه لا يصح الثاني ان العقاب على الترك غير معلوم فان
احتمال العفو ممكن فلا يكون استحقاق العقاب بالترك مستقيما الثالث
ان هاذين الوصفين قد تحققا حيث لا وجوب فان الاذان على ظاهر
المذهب سنة وان اذا اتفق اهل بلد على تركه قوتلوا وكفى بذلك
عقابا وكذلك لو اصر واصب على ترك رواتب النوافل ردت
شهادته وكذلك يقاتل على ترك صلوة العيدين وهي سنة فقد دخل
في هذا الرسم ما يجب اخراجه منه والجواب عن الاول ان هذا ليس
حدا حقيقيا يشترط فيه ذكر ذاتيات المحدود وانما هو رسم والرسم
يكون باللازم كقولك في الانسان هو الضاحك والكاتب وايضا
فحقيقة الفعل الواجب لا يقصد تعريفها في هذا الموطن ولا يمكن لكثرة
اصناف الافعال الواجبة واختلاف حقايقها وانما المقصود بيان
الوصف الذي اوجب لها ما اشتركت فيه من صدق اسم الواجب عليها
وذلك هو ما ذكرنا من الثواب على الفعل والعقاب على الترك والجواب
عن الثاني ان المدعى صدق العقاب على تركه وذلك فيه معاقبة فرد
ما من افراد العصاة بذلك الترك ولا شك في تحقق ذلك والجواب
عن الثالث من وجهين احدهما ان المراد العقاب في الاخره وما ذكره
المعترض من المقاتله ورد الشهادة عقوبة في الدنيا والثاني ان
العقوبة المذكورة في الاذان وترك الرواتب والعيدين لم يكن على
نفس الترك انما كان على لازمه وهو الاخلال في الدين والعقاب
على ما دل عليه الترك وهو حرام لا على نفس الترك ثم هذا السوال
انما يلزم على قولنا يقاتلون على ترك الاذان والعيدين وذلك
احد الوجهين في المذهب واما رد الشهادة فليس عقابا وانما هو عدم

اهلية رتبة شرعية شرطها كالات تجتمع من افعال وتروك يدخل فيها
الواجب وغيره فاذا قلنا العبد لا تقبل شهادته لم يكن ذلك عقوبة له
وانما ذلك لنقصانه عن درجة العداله والمندوب ما يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه اصل الندب الطلب والمندوب مطلوب شرعا وهو
يشارك الواجب يثاب على فعله وينفصل عنه بانه لا يعاقب على تركه
كصلوة الضحى مثلا ويفارق المباح المندوب بان المباح لا يثاب على فعله
وبذلك يفارق المحظور ايضا فانه يعاقب على فعله وما يعاقب على فعله
يستحيل الثواب على فعله وبذلك فارق المكروه ايضا فان المكروه لا
يثاب على فعله ايضا والمباح ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
اصل المباح الاتساع ومنه بحبوحة الجنة ما اتسع منها بنيره اذا اخرجه
من ضيق الكتمان الى سعة الاظهار فالمباح وسع فيه على المكلف من حيث
انه لا يثاب على فعله والواجب والمندوب كل واحد منهما يثاب على فعله
ويندرج في هذا الرسم المكروه والحرام فان المكروه لا يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه وكذلك الحرام لا يثاب على فعله بل يعاقب على ما
قال في رسم المحظورات فالاولى في رسم المباح في هذا المكان ان يقال
هو ما استوى طرفاه في نظر الشرع والمحظور ما يثاب على تركه ويعاقب
على فعله اصل الحظر المنع ومنه الحظيرة لانها تمنع الماشية من المشي
فالحرام ممنوع منه شرعا كشرب الخمر مثلا وفارق الواجب الحرام من
حيث ان الحرام يثاب على تركه والواجب يعاقب على تركه وبذلك
فارق المباح ايضا لانه لا يثاب على تركه واما المكروه فانه فارق
المحظور بقولنا في المحظور ويعاقب على فعله فان المكروه لا يعاقب
على فعله ويورد على رسم المحظور ما تقدم من الاسوله على رسم
الواجب ويزاد على هذا ان ترك الحرام انما يثاب عليه تاركه اذا تركه

بقصد التقرب الى الله تعالى فلما من ترك الحرام من غير ان تخطر هذه النية
فانه لا يثاب والمكروه ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله واشتقاق
المكروه ظاهر ويفارق المكروه الواجب بان المكروه على ما قال
يثاب على تركه والواجب لا يثاب على تركه بل يعاقب وكذلك المندوب
يفارقه بذلك فان المندوب لا يثاب على تركه وكذلك المباح لا
يثاب على تركه ويفارق الحرام من جهة ان المكروه لا يعاقب على فعله والحرام
يعاقب على فعله وفي هذا الرسم نظر فان ترك المكروه ان كان
بقصد التقرب الى الله تعالى بتركه كان الثواب على ذلك القصد وان
تجرد الترك عن ذلك القصد لم يتعلق به ثواب كما تقدم في ترك الحرام
فالاجود في رسم المكروه ان يقال هو ما كان تركه راجحا على فعله
في نظر الشرع **والصحيح** ما يتعلق به النفوذ ويعتد به ونفوذ العقد اصله من
نفوذ السهم وهو بلوغ المقصود والمطلوب منه سمي ذلك نفوذا فاذا
ترتب على العقد ما يقصد منه مثل البيع اذا افاد الملك والنكاح اذا
افاد حل الوطء والخلع اذا افاد بينونة الزوجة قيل له صحيح ويعتد به
فالاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة وبكونه نافذا فلو اكتفي
باحد اللفظين كان اولى من الجمع بينهما فان الالفاظ المترادفة
تجتنب في الرسوم **والباطل** ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به الباطل
مقابل للصحيح وبطل الشيء اذا ذهب فالباطل لما لم يفد المقصود
جعل كالشيء الهالك مثل البيع بشرط الخيار فوق ثلثة ايام ونكاح
العبد الحرة بشرط ان تكون رقبته صداقها ونحو عقد الصغير فهذه عقود
باطلة لا تفيد مقصودها ولا يعتد بها فاحد اللفظين من قوله ما لا
يتعلق به النفوذ ولا يعتد به يكفي كما تقدم في الصحيح **والفقه** اخص
من العلم في الاصطلاح وذلك ان الفقه في عرف العلماء انما يقال

على معرفة الاحكام الشرعية كما تقدم والعلم يقال على ما هو اعم من
ذلك فان كل من اتقن صناعة علمية من نحو او كلام او غير ذلك قيل
له عالم بذلك الفن والفقه نوع من انواع العلم فكل فقه علم وليس
كل علم فقها وكل فقيه عالم وليس كل عالم فقيها **والعلم** معرفة المعلوم
على ما هو به **اختلف** الناس في العلم هل هو مما يدرك بالحد ام لا ونعني
بالعلم هنا الادراك للشيء اي شيء كان مثل ادراك حقيقة الماء وحقيقة
النار ونحو ذلك وليس المراد بالعلم هنا ما يتبادر الى الفهم من
قولنا فلان عالم **اما** من قال العلم بمعنى الادراك لا يحد فاحتج اصحاب
هذا المذهب باشياء منها ان الحد يكشف عن حقيقة المحدود وبالعلم
تكشف الاشياء فلو حد العلم بغير العلم كان غير العلم كاشفا وذلك ممتنع
ولو حد بالعلم لزم تعريف الشيء بنفسه وهذا المذهب اليه مال
امام الحرمين واشار اليه في كتابه البرهان وصرح به فخر الدين الخطيب
**واما** القول بانه مما يدرك بالحد فهو مذهب المتقدمين من اهل الكلام
وقد ذكروا له حدودا كثيرة اقربها هذا المذكور في الكتاب والمعرفة
بمعنى العلم وقال المعلوم ليعم المعدوم والموجود على ما هو به يعني ان
يدرك الانسان الشيء ادراكا مطابقا لما ذلك الشيء عليه في الخارج
**والجهل** تصور الشيء على خلاف ما هو به الجهل قسمان مركب وجهل
بسيط معناه عدم العلم ويسمى بسيطا لانه لا تركيب فيه وانما هو شيء
واحد وهو عدم العلم وهذا كعدم علمنا بما تحت الارضين وما في
بطون البحار من الحيوانات والجهل المركب كون الشيء على امر
وذلك الشيء بخلاف ما اعتقده ذلك المعتقد مثل اعتقاد المجسمة
ان الباري سبحانه وتعالى جسم واعتقاد المعتزلة انه لا يرى في الاخرة
واعتقاد الجهمية ان مجرد التلفظ بكلمة الاسلام يكفي في كون الانسان

سلما من غير اعتقاد ولا عمل وسمي هذا الجهل مركبا لانه من جزئين
احدهما عدم العلم والاخر اعتقاد غير مطابق فمتى اجتمع للانسان
في الشي هذان الامران فكان غير عالم بالشي واعتقد فيه اعتقادا
غير مطابق كان جهلا مركبا فالمراد بقوله الجهل تصور الشي على
خلاف ما هو به **والعلم الضروري** ما لم يقع عن نظر واستدلال
كالعلم الواقع باحد الحواس الخمس والعلم ينقسم الى حادث وقديم
فالقديم علم الله تعالى ولا يقال فيه انه ضروري ولا مكتسب والحادث
هو العلم المنقسم الى ضروري وغير ضروري ومعنى الضروري العلم
الذي يضطر الانسان اليه بحيث لا يمكنه دفعه عن نفسه ولا شك انما
يدركه الانسان باحدى حواسه الخمس التي هي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس من الاصوات والمرئيات والملموسات والمشمومات
والمذوقات لا يمكن الانسان دفعه عن نفسه بل بالضرورة يعلم من
سمع الصوت انه صوت رفيع او خفي ومن راى اللون انه ابيض او اسود
مثلا ومن لمس الجسم انه ناعم او خشن ومن شم الرائحة انها طيبة او خبيثة
ومن ذاق الطعام انه حلو او حامض مثلا فهذا العلم قد يسمى ضروريا
لما ذكرنا من انه مدرك بالضرورة بحيث لا يمكن دفعه ولا يحتاج فيه
الى نظر واستدلال بل بمجرد حصول الصوت في الاذن يكفي في ادراكه
وكذلك في فتح الحدقة يمكن ابصاره وملاقاة البشرة للملموس وتنشق
الهوا المتروح برائحة المشموم وملاقاة المذوق للعصبة المحيطة بسطح
اللسان وهذا الحاصل من احدى هذه الحواس يختص بالعلوم الحسية والعلم
ومن العلوم ما يحصل لا عن نظر واستدلال وليس مدركا بالحواس
المذكورة بل ببديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء والعلم بان
البياض والسواد لا يجتمعان في محل والعلم بان الشي لا يكون موجودا
واحدا

معدوما في حال ولا لا موجودا ولا معدوما وما هو من العلوم التي لا يقدر
الانسان على دفعها عن نفسه ما يعلمه بالتواتر كعلم احدنا ببغداد
ولم يرها ولا ادركها بطريق سوى الخبر المتواتر وكذلك العلم بوجود
الشافعي رحمه الله والعلم بوجود الانبياء عليهم السلام **واما العلم**
**المكتسب** فهو الموقوف على النظر والنظر هو الاستدلال وان الاستدلال
هو استنباط من الدليل ومعناه الطلب والنظر ايضا هو طلب فيمكن
الاكتفا بلفظ النظر ولا مانع بينهما زيادة في البيان ثم انه فسرهما
بتفسيرين مختلفين في الظاهر فقال النظر هو الفكر في حال المنظور
فيه والاستدلال طلب الدليل فكانه جعل النظر اعم من الاستدلال
فان الفكر في حال المنظور فيه قد يكون من جهة ما يصدق به ويحكم عليه
باسرها وذلك هو الاستدلال فان المقصود حصول دليل يفيد ذلك
الحكم المطلوب وقد يكون النظر في حال المنظور فيه من جهة اخرى
كالفكر في تصور حقيقته واعلم ان النظر والفكر مشهور عند النظار
وغيرهم والنظر لا يكاد يستعمله الا النظار وقد يطلق الاستدلال
على ذكر الدليل وهذا هو المشهور في عرف الفقهاء الان **والدليل**
هو المرشد الى المطلوب هذا الرسم الذي ذكره للدليل يلايم كلام
الفقهاء فانهم يطلقون الدليل على ما افادهم المطلوب سواء كان بطريق
قطعي او طريق ظني ولهذا يطلقون لفظ الدليل على الظواهر والمؤولات
والاقيسة واما المتكلمون فانهم يخصون اسم الدليل بما كان قطعيا ويسمون
ما افاد الظن امارة **والظن** تجويز امرين احدهما اظهر من الاخر
الظن في اللغة يطلق ويراد به اليقين قال الله تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم وقال الشاعر فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج اي ايقنوا
وعن الخليل بن احمد انه قال الظن شك ويقين وقد اصطلح ارباب

الكلام والاصول على اطلاق الظن على امر يغاير الشك واليقين وهو
الطرف الراجح من الاحتمالين كاحتمال وقوع المطر واحتمال عدم وقوعه
بما زمن الشتاء عند وجود وتربية الغيم وهبوب الرياح فان الراجح من
هذين الاحتمالين وقوع المطر هو ظن والطرف المرجوح المقابل له
يسمى وهما وقوله في الكتاب الظن تجويز امرين الى آخره رسم مدخول
فان الظن ليس هو نفس التجويز وانما هو الراجح من المجوزين والشك
تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الآخر هذا رسم الشك في عرف اهل
الكلام والاصول واما في اللغة فقد يستعمل الشك بمعنى الظن والوهم
من تمييز الظن عن الشك وتمييزها عن الوهم ضبط الاقسام المضادة
للعلم وهي الظن والوهم والشك والاعتقاد ولما ذكر معنى الاصول
ومعنى الفقه ومعنى الاشياء التي يحتاج الى تصورها في هذا الغرض من
العلم والظن والشك والنظر والدليل اخذ في بيان المراد بقولنا
اصول الفقه فان التركيب الاضافي يفيد نسبة بين المضاف والمضاف اليه
لا نعلم بمعرفة معنى كل واحد منهما مفردا فان من عرف ان زيدا مثلا
علم لشخص معين وعرف معنى القميص لا يعلم نسبة القميص الى زيد الا
بقولنا قميص زيد او القميص لزيد وكذلك من عرف معنى الاصل ومعنى
الفقه لا يعلم ما المراد باصول الفقه حتى نشرح له معنى قولنا اصول
الفقه وذلك قوله واصول الفقه ~~سبل طرق التي تشتمل~~ الاجمال اي
اصول الفقه هي [الطرق] المنهية الى الفقه بطريق الاجمال احترز بالاجمال
عن المذهب والخلاف فان هاذين الفنين كل واحد منهما يشتمل على
طرق الفقه ولكن على سبيل التفصيل والمراد بالطرق الادلة التي
يتوسل بها الى اثبات الاحكام كالاخبار والاجماع والقياس
وتتبع ادلة الفقه كيفية الاستدلال بها وذلك كتقديم الخاص على

العام

مثلا

طرقه على سبيل

الطرق هي

بيان
التعارض

العام وحمل المطلق على المقيد والنظر في التعارض والكلام في كيفية
الاستدلال يجر الى بيان حال المجتهد والمقلد فهذا بيان ما يشتمل عليه
اصول الفقه على سبيل الاجمال وهو طرق الفقه وكيفية استعمالها
وبيان حال من يصح منه استعمالها ولما بين معنى قولنا اصول الفقه
اخذ في عدد ابواب [اصول] الفقه فقال وابواب اصول الفقه اقسام الكلام
الى قوله واحكام المجتهدين فعد ابواب اصول الفقه التي منها تتفرع
مسائل هذا العلم فاما اقسام الكلام فاقل ما يتركب منه الكلام اسمان
او اسم وفعل او فعل وحرف او اسم وحرف اراد باقسام الكلام اقسام ما
يتركب منه الكلام وقد اطلق هذا الاستعمال جماعة من النحاة والتركيب
من اسمين متفق عليه مثاله زيد قائم وقائم زيد وكذلك من اسم وفعل
مثل قام زيد وزيد يقوم واما التركيب من فعل وحرف فالاكثرون
على انكاره وقد مثل التركيب من فعل وحرف بعض من ادعاه بقول القائل
لم يقم وما قام وفي هذا التمثيل نظر فان الجملة ليست مركبة من الحرف
والفعل وانما هي من الفعل والضمير فيه فان التقدير لم يقم هو وما
قام هو والتركيب من حرف واسم في النداء في قولك يا زيد ذكره الجرجاني
واكثر النحاة لم يقولوا انما كان يا زيد كلاما لان تقديره ادعو زيدا او انادي
زيدا والغرض من هذا بيان اقسام الجمل والمقصود منه معرفة المفرد
من المركب فلذلك لا يواخذ الفقهاء فيه بالتحقيق الذي سلكه اهل
النحو والكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار هذه الاقسام
الحقيقية للكلام لان الكلام بمعنى الجملة وبيان انقسام الكلام الى هذه
الاقسام ان الكلام اما ان يفيد الطلب افادة اولية واما ان لا يفيد
ذلك والاول اما ان يكون المطلوب به الفعل او الترك او الاعلام
والاول الامر والثاني النهي والثالث الاستفهام وهو الاستخبار

اصوله

التركيب

يقال على جميع هذه الاقسام و

والقسم الثاني من اصل التقسيم ما لا يفيد الطلب وهو اما ان يحتمل
الصدق والكذب او لا فان كان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر
وان لم يحتمل فهو التنبيه والمراد بالتنبيه ساير انواع الجمل من التمني
والعرض والنداء والقسم وهذا القسم اسقطه في الكتاب لان غرض
الاصولي لا يعظم تعلقه به بخلاف الاقسام التي ذكرها ومثال الامر افعل
والنهي لا تفعل والاستفهام وهو الاستخبار هل قام زيد واخبرني عن
الانسان ما هو ومثال الخبر قام زيد ما قام زيد ومثال التمني يا ليتني الى اخر
كنت معهم فافوز ومثال العرض الا تنزل فتصيب خيرا ومثال القسم ومثال النداء يا زيد
والله لا افعلن ومن وجه اخر الى حقيقة ومجاز فالحقيقة ما بقي على
موضوعه وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة الحقيقة فعيله
من الحق واصلها في كلام العرب ما يجب حفظه والمحاماة عنه قال
الشاعر نحمي حقيقتنا وبعض القوم يسقط بين بينا وقال الاخر
حامي الحقيقة ثم استعمل لفظ الحقيقة في الاصطلاح العلمي في موضع
اللفظ الاول لانه يجب مراعاته والحمل عليه الا لمانع والدليل على انقسام
الكلام الى حقيقة ومجاز ان اللفظ اما ان يستعمل في موضوعه الاول
او لا والاول الحقيقة والثاني المجاز والدليل على وجود المجاز استقراء
كلام العرب فانهم استعملوا لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس
للرجل الشجاع ولفظ البحر الموضوع للماء الكثير المجتمع في الرجل الجواد
وعبروا بالغايط عن المراة وامثال ذلك في كلامهم كثير واذا ثبت
وجود المجاز صح انقسام الكلام الى حقيقة ومجاز وذكر للحقيقة رسمين
مبنيين على مذهبين فان اهل هذا الشان اختلفوا في وجود حقيقة
غير اللغوية فمن انكر ما سواها قال الحقيقة ما بقي على موضوعه
يعني ان الالفاظ الشرعية كالصلوة والحج ونحوهما والعرفية كلفظ

الدابة مجاز من الحقايق اللغوية ومنهم من جعل الالفاظ الشرعية
حقايق باعتبار اصطلاح الشرع وكذلك الالفاظ العرفية فقال الحقيقة
ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة ليعم الاصطلاح الشرعي والعرفي
فقوله الحقيقة ما بقي على موضوعه يفيد ان كل لفظ نقل عن الموضوع
اللغوي الى معنى اخر فهو مجاز سواء كان الناقل الشرع او العرف او
الواضع الاول وقوله ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة التي وقع
التخاطب بها فهو حقيقة فاذا كان التخاطب باصطلاح اللغة كان لفظ
الصلوة مجازا من الدعا اذا استعمل في العبادة المعروفة واذا كان التخاطب
باصطلاح الشرع كان لفظ الصلوة في العبادة المعروفة حقيقة وكذلك
لفظ الدابة اذا اطلقت على ذوات الاربع وكان التخاطب باصطلاح اللغة
كان حقيقة وكذلك لفظ الدابة اذا اطلق على ذوات الاربع وكان
التخاطب باصطلاح اللغة كان مجازا واذا كان التخاطب باصطلاح العرف كان
حقيقة والمجاز ما تجوز به عن موضوعه المجاز مقابل للحقيقة وله رسمان
مقابلان للرسمين المذكورين في الحقيقة فمن قال في الحقيقة هي ما بقي
على موضوعه يعني ما استعمل في الموضوع الاول قال في المجاز هو ما استعمل
في غير موضوعه الاول ومن قال الحقيقة ما استعمل فيما اصطلح عليه من
المخاطبة قال المجاز هو ما استعمل في غير ما اصطلح عليه ومن قال الحقيقة
ما استعمل فيما اصطلح عليه من تلك المخاطبة واقتصر في الكتاب على احد الرسمين اكتفاء
بما تقدم في الحقيقة فان حكم المجاز مبني على حكم الحقيقة والمجاز
مشتق من الجواز من مكان الى مكان كان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز
جاز اي تعدى من الحقيقة الى المجاز واصله مجوز على مفعل لانه من جاز
يجوز فقلبت الواو الفا فصار مجازا والحقيقة اما لغوية او شرعية او اما
عرفية هذا التقسيم صحيح على قول من قال في رسم الحقيقة انها ما استعمل

فيما اصطلح عليه في تلك المخاطبة والحقيقة اللغوية مثل استعمال لفظ الاسد
في الحيوان المفترس والحقيقة الشرعية مثل لفظ الصلوة اذا اريد به
العبادة المخصوصة والحقيقة العرفية مثل اطلاق لفظ الدابة لارادة
ذوات الاربع دون كل ما يدب وربما سقط ذكر الحقيقة اللغوية
في بعض النسخ والصواب ما تقدم والمجاز اما ان يكون بزيادة او نقصان
او نقل او استعارة فالمجاز بالزيادة مثل قوله ليس كمثله شيء والمجاز بالنقصان
مثل قوله واسال القرية والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الانسان
والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض والغرض من هذا
التقسيم الاشارة الى انواع المجاز على سبيل التقريب والايضاح وقد مثل
كل واحد مما ذكره من الاقسام والمجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء
والمعنى ان هذا الكلام لو حمل على ظاهره لزم نفي مثل مثل الباري
تعالى عن ذلك اثبات مثل له وذلك ضد المقصود من الاية وباطل
بالبرهان العقلي فان الباري تعالى لو كان له مثل كان شريكا له في الالاهية
تعالى الله عن ذلك فهذا الكلام مصروف عما يدل عليه ظاهره الى ارادة
نفي المثل والكاف مزيدة للتوكيد والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى
واسال القرية لان ظاهره سؤال القرية والقرية لا تسال لانها غير عاقلة
فقد نقص من هذا الكلام شيء يتم به وهو اهل فتقدير الكلام واسال
اهل القرية فاسقط اهل لان قرينة الحال دالة عليه وهذا النوع
يسمى اضمارا وشرط الاضمار ان يكون في المظهر دليل عليه ليحسن
الاضمار فاما اذا لم يكن في الظاهر دليل عليه كان خارجا عن حكمة
المواضعة والمخاطبة والمجاز بالنقل كالغائط اصل هذه الكلمة في اللغة
المكان المطمئن من الارض وكان الذي يقضي الحاجة يقصد ذلك كثيرا
طلبا للستر فاذا اراد والكناية عن الفضلة سموها باسم المكان الذي يلايمه

ثم اشتهر هذا الاستعمال حتى صار المتبادر الى كثير من الافهام عند
اطلاق هذا اللفظ هو الفضلة لا المكان المذكور والمجاز بالاستعارة
كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض هذا النوع من المجاز ان يقال
له استعارة وتشبيه ووجه الاستعارة في الاية ان الارادة انما تكون
لذي حيوة فاما الجدار فلا ارادة له والجدار جماد تستحيل منه الارادة
لكنه لما مال وقارب الوقوع صار في صورة المريد للوقوع لان كل حي
اراد شيئا قارب فعله فاستعير للجدار صفة الارادة لما ظهر عليه صورة
ارادة الانقضاض وهي مقاربته بالميل اليه وربما يتوهم من هذا
التقسيم ان كل قسم مقابل للاخر وليس الامر كذلك بل هذه القسمة
متداخلة فان النقل يعم جميع انواع المجاز اذا اطلق النقل بمعناه اللغوي
وهو تحويل اللفظ من حال الى حال وبيان ذلك في هذه الامثلة ان
قوله تعالى ليس كمثله شيء منقول فانه نقل من الدلالة على نفي مثل
المثل وقوله واسال القرية نقل من الدلالة على سؤال القرية الى
سؤال اهل القرية وكذلك لفظ الغائط نقل من المكان المطمئن الى
فضلة الانسان وكذلك قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض نقل من
الاخبار عن الارادة الحقيقية التي هي ارادة الحي الى صورة ظاهرة
تشبه المريد والمجاز كله نقل اللفظ عن موضوعه الاول وذلك قد
يكون مع بقاء اللفظ بصورته من غير تغيير وهذا المجاز العارض
في الالفاظ المفردة كنقل لفظ الاسد من الحيوان المفترس الى الرجل
الشجاع وقد يكون ذلك النقل مع تغيير يعرض للفظ وهو المجاز العارض
للالفاظ المركبة فقد يكون ذلك بزيادة لفظ في الكلام وقد يكون
بنقصان لفظ وقد يكون باسناد كلمة الى ما لا تسند اليه كقولهم احياني
زيد برؤيته فان اسناد الاحياء الى زيد مجاز وانما الاحياء حقيقة من

الله تعالى وانما المراد في هذا الكلام الاخبار عن غاية الابتهاج
والسرور به وبه زيد حتى صار في ذلك الحيوة التي بها وجود النفس
ومن قوله تعالى يريد ان ينقض فان الجدار لا يخبر عنه بالارادة
لما تقدم وانما المراد الاخبار عن مقاربته للوقوع وفيما ذكره من التقسيم
بحث اخر وهو انه عد لفظ من اقسام المجاز وسماه مجازا بالنقل
وهذا انما يتم على قول من انكر الحقايق العرفية ورسم الحقيقة بانها
ما بقي على موضوعه فتكون الالفاظ العرفية مجازا من الحقايق
اللغوية واما من اثبت الحقايق العرفية فلفظ الغايط عنده حقيقة
عرفية ولا فرق بينه وبين لفظ الدابة فان كل واحد منهما صار في
العرف ظاهر الدلالة على معنى غير موضوعه الاول وهذا القول
اظهر فان المعنى الثاني صار اسبق الى الفهم من المعنى الاول بحيث
يفهم من غير قرينة والمجاز شرطه توقف فهمه والنقل في عرف
اهل هذا الشان مقابل المجاز وليس قسما منه فانهم قالوا اللفظ الدال
على معنيين فاكثر ان كان دالا على الجميع بالوضع الاول كان مشتركا
وان لم يكن كذلك فاما ان تصير دلالته على الثاني اظهر او لا والاول
المنقول والثاني المجاز والامر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه
على سبيل الوجوب اختلف الاصوليون في ان حقيقة الامر بمعنى
القول مدركة بالبديهة ام تحتاج الى رسم معرف فالمتقدمون
على انها مما تدخل تحت الرسوم وقد ذكروا رسوما منها قول
بعضهم هو القول المقتضي طاعة المامور وهذا رسم فاسد فان المامور
مشتق من الامر فانه اسم مفعول ومتى اخذ في الرسم او الحد شيء من
المحدود فسد الحد فانه يصير تعريفا للشيء بما هو متوقف عليه وقال
اخرون الامر صيغة افعل مجردة وفي هذا لحصر الامر في اللغة

العربية ولا شك ان كلما قام مقام افعل في ساير اللغات امر واما الرسم
المذكور في الكتاب فقد اختاره جماعة وقالوا الاستدعا يكون تارة طلب
الفعل وتارة طلب الترك والامر هو طلب الفعل وقالوا بالقول ليخرج
الكتابة والاشارة وقالوا ممن هو دونه لان الطلب عند القدما ان كان من
الاعلى الى الادنى كان امرا وان كان من المثل الى المثل كان التماسا وان
كان من الادنى الى الاعلى كان دعاء وتضرعا ورغبة وقال طايفة من
المتاخرين حقيقة الامر معلومة لكل عاقل فهي غنية عن الرسم والتعريف
واحتجوا بان كل عاقل يدرك الفرق بين قام وقم بالبديهة والفرق بين
الشيئين موقوف على تصورهما فاذا كان الفرق بينهما بديهيا كان تصورهما
كذلك وقيل المحترز عنه بقولهم استدعا الفعل هو الاستفهام مثل قولك
ما كذا فانه طلب قول لا فعل فهذا يلزم عليه ان يكون قول القايل ليس
امرا فانه استدعاء قول لا فعل وقوله على سبيل الوجوب ان اراد به
ان يكون بصيغة الوجوب وهو صيغة الاستعلا فهو مذهب قال به
بعضهم والمذاهب في العلو والاستعلا ثلثة مذهب القدما اعتبار العلو
فقط وقد تقدم تفصيل قولهم ومذهب طايفة من المتاخرين اعتبار
الاستعلا في الصيغة فقط ومذهب ثالث وهو الذي حمل عليه قوله في
الكتاب على سبيل الوجوب الجمع بين العلو والاستعلا فان العبد اذا
امر سيده مستعليا عليه في الصيغة يستحمق وكذلك الوضيع من الناس
اذا امر الملك او احد الاشراف مستعليا عد احمق واستقبح منه ذلك
ولولا تحقق الامر منه لم يكن للاستقباح وجه ولا يصح ان يحمل قوله على
سبيل الوجوب على ان معناه ارادة الوجوب بالصيغة فان ذلك مذهب
يحكى عن بعض المعتزلة وقد صرح في الكتاب بخلافه وعند التجرد يفيد
الامر فلو كانت الارادة شرطا لم تكن الصيغة المجردة مفيدة وصيغته

افعل وعند الاطلاق والتجرد عن القرينة يحمل عليه الا ما دل الدليل على
ان المراد منه الندب او الاباحة فيحمل عليه يعني صيغة الامر بلغة
العرب افعل واذا كانت مجردة عن القراين حملت على الامر وقوله
الا ما دل الدليل على ان المراد منه الندب والاباحة فيحمل عليه
استثناء من غير الجنس فانما دل الدليل على صرفه عن الامر ليس مجردا
ويمكن ان يكون استثناء متصلا ويكون المعنى ان الصيغة المجردة للامر
الا ان نعلم بدليل منفصل خروجها عنه وقد تكون الصيغة مجردة عن
القراين الحالية والمقالية الصارفة الصيغة عن الامر ونعلم بدليل منفصل
انها ليست للامر فالمستثنا من الصيغة المجردة ما علم خروجه عن
الامر بدليل منفصل ومثال الصيغة المجردة التي خرجت عن الامر بدليل
منفصل قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم هذه صيغة امر بالشهادة
مجردة عن معارض حملها الفقها على الندب بمارا او صارفا لها عن الامر
وهو قولهم ان النبي صلى الله عليه وسلم باع ولم يشهد واشترى
ولم يشهد حملوا الصيغة على الندب وقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا وعند من يرى الامر الوارد بعد الحظر للاباحة مما صرف عن
الوجوب بقرينة فليست صيغة الامر فيه مجردة واما من لا يرى الامر
الوارد بعد الحظر للاباحة فانه عنده من باب قوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم صيغة مجردة عرف بدليل منفصل خروجها عن الامر الى الاباحة
والدليل المنفصل هو اتفاق اهل العلم على عدم وجوب الاصطياد
وكذلك قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فان الانتشار
كان حراما قبل انقضا الصلوة والامر بالانتشار بعد انقضايها امر بعد الحظر
فيما تقدم وكذ ... في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولا يقتضي
التكرار على الصحيح الا اذا دل الدليل عليه يعني ان الامر ... المجرد



اذا ورد كفى في الخروج عن عهدته بفعل المامور مرة واحدة وهذا
هو المختار لان الامر المجرد لو اقتضى التكرار لاقتضاه لما دايما حتى
لا يخلو المكلف منه سوى اوقات الضرورة وذلك خارج عن الطاقة ولا
سبيل اليه واما ان يقتضيه لا دايما فيكون تخصيص بعض الاوقات بالفعل
ترجيحا من غير مرجح ولان مقتضى الصيغة تحصيل المامور به وذلك يتحقق
بالمرة الواحدة فالاصل براة الذمة مما زاد وظاهر كلامه انه لا فرق بين
الامر المطلق والامر المقيد بوقت او بسبب يقتضي التكرار بتكرر ذلك
الوقت او السبب والامر الذي دل الدليل على انه للتكرار مثل الامر
بالصلوة والامر بصوم رمضان ولا يقتضي الفور لان الغرض منه ايجاد
الفعل من غير اختصاص بالزمن الاول دون الزمن الثاني هذه المسئلة
فرع على المسئلة التي قبلها وذلك ان من قال الامر للتكرار قال انه يقتضي
الفور فان الفعل في الزمان الماضي بعد الخطاب ممكن وهو متناول به
فيجب الفعل ليتحقق التكرار بحسب الطاقة ومن قال لا يقتضي التكرار
اختلفوا في اقتضايه الفور فقال قوم يقتضي الفور كقوله فاستبقوا الخيرات وكلما
امر الشرع به فهو من الخيرات فتجب المبادرة اليه واجيب عن هذا
بان المراد بالخيرات الجنة وما اعد فيها والمعنى بادروا الى الجنة بفعل
الطاعات وقيل معنى الاية التحريض على المبادرة في الطاعات والمسارعة
اليها وذلك غير ما نحن فيه من وجوب تعجيل الامتثال واحتجوا على
الفورية ايضا بان التاخير لو جاز لجاز اما الى غاية معينة واما الى غاية
غير معينة والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل بيان الاول
ان التاخير لو جاز فاما ان يعلم الوقت الذي اخرج عنه اثم المكلف
اولا والاول التاخير الى غاية معينة وبيان بطلان القسمين اما جواز
الاول فلان جواز التاخير الى وقت معلوم احالة للمسئلة فان الكلام في

بلغ

الامر المجرد واذا كان اخر وقت التاخير معينا كان ذلك الامر امرا مقيدا بوقت معين
وليس الكلام فيه واما القسم الثاني وهو التاخير الى غاية غير معينة
فباطل فان ذلك تجهيل لا يناسب التكليف واجيب بانه يجوز للمكلف
التاخير بشرط سلامة العاقبة وما ذكره من الدليل لعدم الفور يصلح
دليلا لعدم التكرار فان مقتضى الامر ايجاد الفعل وذلك يتحقق بالايجاد
مرة واحدة ولا خصوصية له بالزمان وقطع الشيخ ابو اسحق في اللمع بوجوب
العزم على الامتثال على الفور وقال ابن برهان في وجيزه في الاصول
العزم على الفور وان كان على التراخي والامر بايجاد الفعل امر به وبما
لا يتم الفعل الا به كالامر بالصلوة امر بالطهارة المودية اليها هذا هو المشهور
من كلام الفقهاء ويعبرون عن هذا المعنى بان ما لا يتم الواجب الا به
يكون واجبا وهذا في الامور الحسية كالامر بصعود مثلا يكون امرا بنصب
المرقات فيها لان الصعود بدون ذلك محال وكذلك الامر برفع سقف
بدون شي يعتمد عليه فيما عهدناه محال وفي الشرعيات ما ذكر من الصلوة
والطهارة فان الصلوة لا تصح بدون الطهارة فيكون الامر بالصلوة امرا
بالطهارة ودليل هذا ان المقصود من الامر ايجاد الفعل فلو لم يكن
الامر بالفعل امرا بما يتوقف الفعل عليه لزم الامر بالفعل حال عدم
الشرط وذلك تكليف ما لا يطاق وقيل لا يستفاد الامر بالشرط من
الامر بالمشروط لان الامر مطلق غير مقيد بحال وجود الشرط ولا حال
عدمه وقد وجدناه مع امر بالشرط كما في الطهارة والصلوة وتارة
بدونه كالامر بالحج بشرط الاستطاعة وبالزكوة بشرط ملك النصاب
فانه لا يجب على المكلف تحصيل اسباب الاستطاعة ولا تحصيل ملك النصاب
فوجب حمل مطلق الامر المشترك بين هذين القسمين من غير دلالة على
خصوصية احدهما وهذا الخلاف انما يتم على قول من يقول لا يجوز تكليف

بلغ

كان المعزوم عليه على الفور كان العزم

ما لا يطاق واما من اجاز تكليف ما لا يطاق فانه يجوز الامر بالشي حال
عدم شرطه واذا فعل خرج المامور عن العهدة وفي نسخة اذا فعله المامور خرج
عن العهدة وهذه المسئلة مترجمة في اكثر الكتب بان الامر يقتضي اجزاء المامور
به والمراد ان المكلف اذا امر بشي ففعله كما امر به خرج عن العهدة وهذا
معنى الاجزاء وقال قوم انما يحكم بالاجزاء بفعل المامور به ان الاصل براة
الذمة والامر لم يقتض اكثر من ذلك الفعل فاذا اتى المكلف به حكم ببراة
ذمته عملا بالاصل وقوله فاذا فعل بضم الفاء مبنيا للمفعول خرج المامور
عن العهدة يعني اذا فعل الفعل المامور به خرج المامور عن العهدة ومثله
الاولى في المعنى ما الضمير في فعله للفعل المذكور في قولنا الامر بالفعل
امر به الذي يدخل في الامر والنهي وما لا يدخل هذه ترجمة معناها الكلام
على بيان من يتناوله خطاب التكليف ومن لا يتناوله ذلك والقصد بيان المكلف
من غيره يدخل في امر الله تعالى المومنون والساهي والصبي والمجنون غير
داخلين في الخطاب المتعلق بالايمان بل الخطاب بالفروع فان في مخاطبة الكفار
بها خلافا سياتي واما التكليف باصول الدين فان مناطه العقل وسياتي في
كلامه ما يدل على ذلك ولكن لما كان الفقه موضوعه الاحكام الفرعية وهذا
الفن مرسوم باصوله كان الغرض كانه مقصور على ما يتعلق وذلك الخطاب
الذي يتعلق بالمومنين العاقلين البالغين والساهي غير مخاطب في حال
سهوه لانه غير فاهم الخطاب وشرط الخطاب الفهم فان قيل اليس سجود
السهو مشروعا للساهي فقد كلف وكذلك من اتلف شيا ساهيا ضمنه قيل
ليس ذلك تكليفا للساهي وانما ذلك امر له بعد ذهاب السهو عنه بتدارك
ما فاته او جبر ما اتلفه والكفار مخاطبون بفروع الشرايع وبما لا يصح الا به
وهو الاسلام لقوله تعالى لم نك من المصلين واختلف الاصوليون في
خطاب الكفار بفروع الشريعة على مذاهب احدها وتعزى الى الحنفية

الاجزا الامتثال

خطاب متجدد يدل على الخروج عن العهدة والدليل على ... وهو الحكم بالاجزاء

لم يرد الخطاب

حكاية عن الكفار

انهم غير مخاطبين والمذهب الثاني ويعزى الى الشافعية انهم مخاطبون والمذهب
الثالث انهم يدخلون في الخطاب بالمنهيات دون المامورات قال
ابن برهان في ترجمة هذه المسئلة نظر فان قولهم الكفار مخاطبون بالفروع
يوهم توجه الامر ان يقال يجوز خطاب الكفار بالتوصل الى فروع الاسلام
حجة كل واحد من المذاهب الثلثة اما من قال ليسوا مخاطبين احتج بان
الكافر لو خوطب بالفروع فاما ان يخاطب بها قبل الاسلام وذلك محال
فان العبادة لا تصح من الكافر واما ان يخاطب بها بعد الاسلام وذلك
باطل بالاجماع فان الكافر لا يواخذ بما فاته في حال كفره من شرايع الاسلام
وفي هذا الكلام خروج عن محل الخلاف فان الامر بالتدارك بعد الاسلام
منتف بلا خلاف وصحة العبادات مع الكفر كذلك وانما المختلف فيه ان
الكافر في الاخرة هل يعاقب على ترك الشرايع كما يعاقب على ترك اصل
الدين ام لا وعلى هذا فهذه المسئلة بالكلام اولى منها باصول الفقه فان
حاصل الخلاف فيها يرجع الى امر يتعلق بحال المعاد لا بهذه الدار ولا تعلق
لها بالفروع ومن قال انهم مخاطبون احتج بان مناط التكليف العقل وهو
متحقق في الكفار في الكفر وقول المخالف يستحيل خطاب الكافر بالصلوة
حال كفره عنه جوابان احدهما ما قدمناه من تحقيق محل الخلاف ولا تعلق
له بما ذكر من المحال والثاني ان معنى خطاب الكافر بالصلوة امره
بتقديم الاسلام عليها ... وهذا لا استحالة فيه بدليل اتفاق العلماء
من المتكلمين وغيرهم سوى ابي هاشم على ان المحدث مامور بالصلوة مع
استحالة صحة الصلوة مع الحدث من غير عذر ومعنى ذلك انه مامور
بتقديم الطهارة ثم بالصلوة فكذلك الكافر ومن دليل هذا المذهب ما
ذكره في الكتاب من قوله تعالى حكاية عن الكفار في جواب سؤالهم
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اي سلكنا في سقر كوننا

على الكافر بالصلاة وهو منهي عنها فلا يصح ان يكون مخاطبا بها ... والاختيار في العبادة عن عدم المسلم

غير مصلين وهذا يقتضي ترتب العقاب على ترك الصلوة فان قيل المراد
بالمصلين المسلمون فهذا مجاز شايع يقال فلان من اهل الصلوة ويراد من
المسلمين ويقال اتفق اهل الصلوة على كذا كما يقال اتفق اهل القبلة قيل
هذا مجاز يمنع منه رجحان الحمل على الحقيقة وايضا فقوله تعالى ولم نك
نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخايضين يقتضي ترتب العقاب على جميع هذه
الخصال المذكورة واطعام المسكين يتعين حمله على الزكوة فانها الواجب
في المال من الاطعام وفي هذه الايات ما يقتضي انهم يدخلون في خطاب
المامورات والخوض مع الخايضين من باب المنهيات ومن قال بالمذهب
الثالث وهو دخولهم في المنهيات فحسب احتج بان المامورات يستحيل صدورها
من الكافر مع الكفر بخلاف المنهيات فانه يتصور من الكفار الامتثال فيها
مع الكفر قوله والامر بالشيء نهي عن ضده والنهي امر بضده دليل هاتين
المسئلتين فيما ذكره بعض الحكماء ان القصد من الامر الايجاد والقصد من النهي
الترك ولا يتصور ايجاد الشيء مع ملابسة ضده وكذلك لا يتصور ترك الشيء
الا بالتلبس بضد من اضداده فاذا كان المامور به ذا ضد واحد كالامر باطباق
الجفن مثلا كان نهيا عن فتحه فانه يستحيل الجمع بين اطباق الجفن وفتحه في
حالة واحدة وان كان المامور به ذا اضداد كالقيام مثلا فان القعود ضده
والاتكاء ضده والاستلقاء على القفا ضده كان الامر به نهيا عن جميع الاضداد
واذا كان المنهي عنه ذا ضد واحد كالكلام كان النهي عنه امرا بالسكوت
واذا كان ذا اضداد كان المنهي عنه امرا بواحد من اضداده من غير تعيين كالنوم
وهذا الذي اختاره في هذا الكتاب هو الملايم لقوله فيما قبل الامر بالفعل
امر به وبما لا يتم الفعل الا به وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا النهي امرا
بالضد لان الامر بالشيء والناهي عنه لا يكون غافلا عنه وهو استدعاء
الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب هذا الرسم مقابل لرسم

وهذا

ولم حسب اي فقط

الامر والقدر المشترك بين الامر والنهي هو ان كل واحد منهما استدعا
وطلب والقدر الذي ينفصل به كل واحد منهما عن الاخر هو ان الامر استدعا
الفعل والنهي استدعا الترك وقوله بالقول لاخراج الكتابة والاشارة
كما تقدم في حد الامر والكلام على قوله ممن هو دونه تقدم في حد الامر
وقوله على سبيل الوجوب تقدم الكلام عليه كذلك على فساد المنهي عنه
هذا هو المشهور من مذهب الشافعي رحمه الله ان النهي يقتضي الفساد
سوا كان المنهي عنه من باب العبادات او من باب المعاملات وذلك لان
المنهي عنه مطلوب العدم فانه يفسد ه او يشتمل على المفسدة الراجحة
فان الشرع انما ينهى عن المفاسد ويامر بالمصالح فالقول بان النهي يقتضي
الفساد يفيد تقليل المنهي عنه والتقريب من عدمه وذلك مقصود النهي
وقيل ان النهي يدل على الصحة اي اذا نهى الشارع عن شي ففعل ذلك
المنهي عنه كان صحيحا لان النهي يقتضي تصور المنهي عنه وامكانه ولهذا
لا يحسن نهي الاعمى عن الابصار والمقعد عن القيام وتصور المنهي صحته
في الحكم وقيل النهي في العبادات يدل على الفساد فان النهي عن
الصلوة مع النجاسة وفي حال الحيض ومع ترك الاستقبال كل ذلك
يفيد الفساد والنهي عن المعاملات لا يدل على الفساد لان النهي عن
البيع وقت الندا او عن البيع على بيع اخيه وعن بيع الحاضر للبادي كل ذلك
لا يدل على الفساد بل لو عقد في هذه الصور كان صحيحا لان النهي في الحقيقة لم
يرجع الى خصوص البيع بل الى امر اعم منه فان المقصود من النهي عن
البيع في وقت الندا ان لا يشتغل المكلف عن السعي الى الجمعة وكذلك يحرم
عليه كلما اشتغله من بيع او غيره فالمقصود تفرغ المكلف للسعي الى الجمعة
ولما كان غالب ما كان يشغلهم عن ذلك البيع خص بالنهي او اتفق اشتغالهم
عن الجمعة بالبيع فنزلت الاية على سبب خاص والمراد عموم النهي عن كل ما

يشغل عن السعي وكذلك النهي عن البيع على بيع اخيه المقصود منه
النهي عما يفسد قلب اخيه ويوجب العداوة بينهما وذلك اعم من البيع
وخص البيع بالذكر لاحد المعنيين المذكورين في البيع في وقت الندا اما
غلبة ذلك عندهم واما اتفاق عداوة واختلاف عن البيع على البيع فجا النهي
على ذلك السبب وكذلك النهي عن بيع الحاضر للبادي ليس لخصوص البيع
بل لان ذلك كان يضيق على اهل المدينة ويغلي السعر عليهم ولو كان النهي في هذه
الصور يرجع الى خصوص البيع لافاد الفساد الا ترى ان النهي عن بيع
الملاقيح وهو بيع ما في اصلاب الفحول والنهي عن بيع حبل الحبلة وهو
بيع ولد الولد في قول والبيع المؤجل بنتاج النتاج في قول كل ذلك افاد
الفساد وقوله وترد صيغة الامر والمراد به الاباحة او التهديد او التسوية
او التكوين العقد بيان ورود صيغة الامر لمعنى غير الايجاب وفايدة
علم الفقيه في معرفة ذلك تنزيل ما لم يحمل من الاوامر على الايجاب على
وجه من الوجوه المغايرة للايجاب وذكر الضمير في به لرده الى الامر
ويجوز تانيثه ردا الى الصيغة وكان ينبغي ان يذكر ورود الامر للندب
فانه من المحامل المشهورة ولكنه اكتفى لما تقدمت الاشارة اليه من
بيان الواجب والمندوب ومن ورود صيغة الامر للاباحة قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض ومن
ورود صيغة الامر للتهديد قوله تعالى اعملوا ما شئتم وللتسوية قوله
اصبروا او لا تصبروا وقوله تعالى او لا تصبروا وللتكوين وبصيغة الامر
بمعنى التكوين قوله تعالى كونوا قردة خاسئين وقوله عز وجل قلنا يا نار كوني
بردا وسلاما واما العام فهو ما عم شيئين فصاعدا من قوله عممت
زيدا وعمرا بالعطا وعممت جميع الناس بالعطا والفاظه اربع وهو الاسم
الواحد المعرف بالالف واللام واسم الجمع المعرف بالالف واللام والاسما

المبهمة كمن في من يعقل وما فيما لا يعقل واي في الجميع واين في المكان
ومتى في الزمان وما في الاستفهام والجزاء وغيره ولا في النكرات كقوله
لا رجل في الدار اصل العموم الكثرة يقال عم الجراد البلاد اي كثر واللفظ
العام لما كثرت الافراد التي دل عليها سمي عاما وهذا معنى قوله عممت
زيدا وعمرا بالعطاء فان معنى ذلك الكثرة وهذه العبارة هي الصواب
وفي بعض النسخ مثل قوله عممت زيدا وعمرا ولا يصح ذلك لان عممت
زيدا وعمرا ليس من العموم الذي يريد بيانه وفي نسخة اخرى في مثل
قوله عممت وهذا اظهر فسادا مما قبله وهذا الرسم اختاره جماعة وزادوا
فيه من جهة واحدة وقال اخرون ما تناول شيئين فصاعدا الاخراج
اسما الاعداد مثل الثلاثة والعشرة فانها تتناول اكثر من شيئين
ولكن الى غاية محصورة وليس تناولها للافراد فصاعدا الى تناول
جميع ما يمكن من افراد ما دلت عليه فان العشرة لا تتناول ما زاد
على العشرة لمن قال من غير حصر ظن ان قوله فصاعدا لا يفيد ذلك
وان لفظ العشرة يتناول ما هو صاعد عن الاثنين والثلثة وليس
من الفاظ عموم والصحيح انه لا حاجة الى قولهم من غير حصر فان
اثنين فصاعدا يتناول كل ما يمكن الارتقاء اليه من الاعداد واما قول
من قال من جهة واحدة فانه احترز عن تناول العدد بطريق العطف في
قولك قام زيد وعمرو وبكر وخالد فان هذا اللفظ تناول اكثر من
اثنين جهة العطف وهي مختلفة فان المعطوف غير المعطوف عليه
بخلاف قولك جا الفقها فانه يدل على الجماعة دلالة واحدة وهذه
الزيادة التي هي من جهة واحدة لا ... منها الاخراج الدلالة بطريق
العطف وقيل اللفظ العام ما يتناول لما يصلح له وقيل هو اللفظ الذي
يقتضي استغراق الجنس الذي استقر عليه كلام الفقهاء وهو المعتمد عليه

في اللغة

من قولهم

وعممت جميع الناس بالعطاء

من غير حصر فقولهم شيئين فصاعدا

اعني من شئ

في

في المناظرات ان العموم له صيغة واحتج لذلك بان العموم امر مقصود
لا يجوز اخلا اللغة عن الوضع له مع حكمة الواضع وبان الصحابة رضي
الله عنهم كانوا يفزعون عند الاختلاف الى عمومات القران والسنة
وذلك دليل على ان العرب وضعت هذه الالفاظ للعموم والا لما بادر
ذلك الى افهامهم فمن ذلك تمسك فاطمة عليها السلام في طلبها ميراث
النبي صلى الله عليه وسلم باية الميراث وهي قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم وتمسك ابي بكر الصديق رضي الله عنه يوم السقيفة بقوله صلى
الله عليه وسلم الايمة من قريش وحكي عن ابي الحسن الاشعري انه قال
ليس للعموم صيغة في لغة العرب وحكي عنه ان هذه الصيغة مشتركة
بين العموم والخصوص فيجب التوقف عند ورودها حتى يعلم المراد بدليل
منفصل وتبعه جماعة من اهل الاصول في هذه المذاهب فسموا الواقفية
لتوقفهم في المراد بهذه الصيغ عند الاطلاق واما ذكره في الفاظ العموم
من الاسم المفرد المعرف بالالف واللام فان القايلين بان العموم له صيغة
اختلفوا في ان المفرد المعرف هل هو من صيغ العموم ام لا والمشهور



الذي عليه مدار كلام الفقهاء انه للعموم ويدل على ذلك قولهم
الدينار خير من الدرهم والرجل افضل من المراة والمراد الجنس لا بعض
الافراد فقد استعمل للعموم والاصل في الاطلاق الحقيقة واحتج المخالف
بانه لا يوصف بما يوصف به الجمع فلا يقال رايت الرجل السودان والفقها
ولا يصح الاستثنا منه فلا يقال جاني الرجل الا زيدا ولو كان للاستغراق
لصح ذلك واجيب عنه بالمنع في الحكمين جميعا فان وصف المفرد بصفة الجمع
قد صح عن العرب قالوا اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض
وجا الاستثنا في كلام الله تعالى قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وكذلك الجمع المعرف مثل الرجال والفقها اختلف

بلغ

القائلون بالعموم في انه من صيغ العموم او لا والمشهور انه للعموم وكونه للعموم
اظهر من كون المفرد المعرف للعموم يدل على ان الجمع المعرف للعموم
ان الصحابة رضي الله عنهم فهموا من قوله تعالى انما جزا الذين يحاربون
الله ورسوله ولان الجمع المنكر يجوز استثناؤه من الجمع المعرف فلولا
ان الجمع المعرف للاستغراق لما صح استثناء الجمع المنكر منه وبيان صحة
الاستثناء منه انه يصح ان يقال جاني الفقهاء الا فقيها واقتلوا المشركين
الا مشركي اهل الكتاب والجمع المنكر يصلح للاستغراق ولكنه لا يفيده فلو كان
الجمع المعرف كذلك كان استثناء المنكر منه ممتنعا لاستوائهما في الدلالة والاسماء
المبهمة من صيغ العموم مثل من وما فمن تختص بالعاقلين وتعم الذكور
والاناث والاحرار والعبيد لانها تستعمل في الجميع فان من قال من دخل
داري فله درهم تناول ذلك كل من دخل من ذكر وانثى وحر وعبد
وهذا هو المشهور المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والمبادرة الى الفهم دليل
الحقيقة وما عامة في غير العاقلين كقولك وكلتك في ما لي من
التصرفات وما جاني منك احدثه وقد استعملت ما بمعنى من في قوله تعالى
والسماء وما بناها وقد تجي عامة فيمن يعقل ومن لا يعقل في قول من
قال لا املك ما في يدي زيد شيا فيكون ذلك عاما حتى يدخل فيه
من يعقل كالعبد والامة ومن لا يعقل كالبهيمة والمتاع واما اي فانها
تستعمل في العاقلين وغيرهم تقول اي عبيدي جاك فهو حر
وتقول اي الاشيا اردت اعطيتك واين من اسما المكان وهي تفيد
العموم تقول اين زيد كنت معه ومتى من اسماء الزمان وهي عامة فيه
ايضا يقول متى شيته جيتك وما عامة في الاستفهام تقول ما عندك
فتفيد العموم في المستفهم عنه وما في الجزا تفيد العموم ايضا فقولك
ما تصنع اصنع وهذا هو صواب العبارة في الكتاب وفي اكثر النسخ

والذي في اقتلوا المشركين العموم وكذلك من قوله انما المومنون اخوة وكذلك من قوله انما

والخبر

والخبر وكانه تصحيف من الخبر او قد حمل على صورة وهي اذا قال
شخص لاخر ما صنعت فقال المخاطب ما صنعت فما الاولى عامة
في الاستفهام وما الثانية عامة في الاخبار عن خصوص ما صنع فقد
وقعت ما عامة في الخبر وغير الاستفهام والجزا النفي تقول ما
جاني من احد فتكون ما عامة في النفي وما النافية والاستفهامية حرف
والخبرية اسم موصول ولا في النكرات يعني مثل قولك لا رجل في الدار
ولا احد في المسجد فانه يفيد عموم النفي ولهذا يرد قول من قال لا رجل
في الدار بل يقال له بل فيها رجل او رجلان او رجال فلولا ان النفي
الاول افاد العموم والاستغراق والا لما ناقضه هذا الاثبات وهذا
اذا بنيت النكرة مع لا مثل لا رجل في الدار فلو لم تبن مع النكرة بان قيل
لا رجل في الدار لم يفد العموم ولهذا يصح ان يقال لا رجل في الدار
بل رجال والعموم من صفات النطق لا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل
وما يجري مجراه يعني ان العموم يختص بالالفاظ لانه صيغة للفظ فاما
غير الالفاظ لا توصف بالعموم مثل ما ورد ان النبي صلى الله عليه
وسلم جمع بين الصلاتين في السفر فلو ادعى مدع ان هذا يدل
على جواز الجمع في السفر الطويل والقصير لان ذلك لم يفصل في الحديث
لم يسمع ذلك منه لان الجمع فعل واحد يحتمل انه وقع في السفر القصير
ويحتمل انه وقع في السفر الطويل فحكمه التوقف لا العموم وكذلك
قضايا الاعيان تجري مجرى الافعال فانها تحتمل الاقتران باحوال
تختلف الحكم بها فاذا لم نعلم تلك الاحوال وجب التوقف ولا يمكن
ان يدعى فيها العموم لانه لا صيغة فيها تقتضي العموم وهذا مثل انه
صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة للجار وحكم بالشاهد واليمين
فهذا يقال له قضية عين وواقعة عين ولا دلالة فيها على

بلفظ يحتمل لا يفيد السابق الاخبار عن خصوص ما صنع

العموم لانه يحتمل اقتران ما يوجب تخصيص ذلك الحكم لصاحب الواقعة
وانه لا يتعدى الى غيره وكذلك المفهوم لا يمكن دعوى العموم فيه
مثل قوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة لا يقال مفهومه
عام في نفي الزكوة عن كل معلوفة فان المعلوفة للتجارة تجب الزكوة فيها
والخاص يقابل العام يعني انه يرسم برسم مقابل لرسم العام فيقال
الخاص ما لا يتناول شيئين فصاعدا من جهة واحدة وما لا يتناول شيئا
غير محصور او ما لا يقتضي استغراق الجنس او لا يتناول جميع ما يصلح له
كل هذه الرسوم على مقابلة الرسوم المذكورة في العام والتخصيص
تمييز بعض الجملة يعني ان اخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام يسمى تخصيصا
كاخراج المعاهدين من عموم قوله اقتلوا المشركين واخراج بيع العرايا
من تحريم بيع الرطب بالتمر واخراج المسافر والمريض من فريضة الصيام
بشهود الشهر وهو ينقسم الى متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء والشرط
والتقييد بالصفة جعل التخصيص على قسمين متصل ومنفصل اذا اطلق
التخصيص بالمعنى اللغوي وهو التفعيل من الخصوص فان كلما اخرج شيئا
عن العام كان تخصيصا بهذا الاعتبار واما المشهور من الاصطلاح
فهو تخصيص لفظ التخصيص بكل ما يخرج عن العام شيئا وهو منفصل عن العام
وهو على هذا لا يكون الاستثناء داخلا تحت التخصيص وقد اختار التقرير
الاول جماعة من اهل الاصول وجعلوا التخصيص جنسا للاستثناء والتقييد
والتخصيص بدليل منفصل والاستثناء استفعال من ثنيت وكان المستثني
طوى بعض ما اقتضاه كلامه الاول اي رفعه وازاله ومثال الاستثناء
اكرم الفقهاء الا زيدا والشرط العلامة في اللغة وسمي ما يقيد الكلام
شرطا لانه علامة على الحكم ومثاله اكرم الفقهاء ان اطاعوك والتقييد
بالصفة مثل اكرم الفقهاء الحافظين لكتاب الله تعالى ثم اخذ في رسم الاستثناء

وفي الاصطلاح والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل في الكلام وهذا هو المذهب
المشهور ولهذا جعل الاستثناء دليلا على افادة المستثنى منه العموم
ومن الدليل على ان الاستثناء اخراج ما يجب دخوله الا انه استعمل
فيما يجب دخوله كقولهم له علي عشرة الا ثلثة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وانما يصح بشرط ان يبقى من المستثنى منه شي يعني ان الاستثناء المستغرق
يكون لاغيا لانه لو اعتد به لزم التناقض فان من قال له علي عشرة الا
عشرة كان نافيا بالاستثناء عين ما اثبته وتوارد النفي والاثبات على
محل واحد محال ولا يشترط ان يكون الباقي الاكثر عند الشافعي واصحابه فاذا
قال له علي عشرة الا تسعة قبل وكان هذا الاستثناء صحيحا واحتج لهذا القول
بان الله تعالى استثنى الغاوين من الصالحين في قوله الا من اتبعك من
الغاوين واستثنى الصالحين من الغواة في قوله الا عبادك منهم المخلصين
والغاوون هم الاكثر فقد نطق الكتاب العزيز باستثناء الاكثر وباستثناء
الاقل في هذا ما يرد قول المخالف ان استثناء الاكثر ليس صحيحا ومن شرطه ان
يكون متصلا بالكلام هذا قول الفقهاء كافة وجمهور اهل العلم وحكي

عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال بصحة الاستثناء المنفصل وعن
غيره ان الاستثناء المنفصل عن المستثنى منه يصح بشرط ان يقترن به ما
يدل على انه مستثنى من الكلام السابق مثل ان يقول جاء الفقهاء ثم
يقول بعد يوم مثلا الا زيدا او هذا استثناء من ذلك الكلام الذي قبل هذا
اما المحكي عن ابن عباس فاكثر اهل العلم على ان هذا القول لا يصح عن
ابن عباس فانه لا يليق بمكانه من العلم ومحله من اللغة العربية
فانه يلزم من هذا القول ان لا تنعقد يمين ابدا ولا يستقر اقرار
وايضا فالمعروف من كلام العرب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه فان
الاستثناء كلام لا يستقل بنفسه وقال الامام البيهقي مراد ابن عباس

الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل ... هذا لا يكون دليلا على ان الاستثنا دليل على افادة المستثنى منه العموم صح

قوله ثم

الاستثناء صح

صحة الاستثناء المنفصل بالمشية فان من عقد عقدا او تكلم بكلام مستقل
يستحب ان يقول ان شاء الله تعالى فلو نسي ذلك حال الكلام ثم ذكر
بعد ذلك فقال ان شاء الله تحصل له اجر المشية لا ان ذلك الكلام ينقض موجبه
ويحل حكمه وهذا تاويل قريب وهو اولى من نسبة صحة الاستثناء
المنفصل الى ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنا
منه وهذه المسئلة من فن النحو ولا تكاد تتعلق بفن الاصول وانما الكلام
في الاستثناء يجر بعضه بعضا كقول الكميت وما لي الا آل احمد شيعة
ويقول الانسان ما قام الا زيد احد ويجوز الاستثنا من الجنس ومن
غيره هذا المنقول عن الشافعي رحمه الله وقال قوم لا يجوز الاستثنا من
غير الجنس لان حقيقة الاستثناء اخراج ما تناوله اللفظ ولم يتناول اللفظ
غير الجنس الذي وضع اللفظ لافادته فاذا قال رايت الناس الا الحمير
لم يصح هذا الكلام لان الحمير ليست مما دل عليه لفظ الناس واحتج من قال بجواز
الاستثناء من غير الجنس بانه وقع في كلام الله تعالى كقوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس وابليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى
الا ابليس كان من الجن ففسق وما قيل ان معنى قوله كان من الجن
انه كان مستترا عن العيون تعسف ضعيف وكذلك قولهم كان من
نوع من الملائكة يقال لهم الجن فانه لا يكاد يثبت وجود هذا النوع
وقال تعالى في قصة ابرهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين وقال تعالى
ما لهم به من علم الا اتباع الظن ليس من العلم وقال تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال الشاعر
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقال آخر
وما بالربع من احد الا اواري والشرط يجوز ان يتقدم على المشروط
الشرط في اللغة هي العلامة وفي الاصطلاح ما يتوقف صحة المشروط عليه

ومثال تقدم الاستثناء على المستثنى منه

وفي كلام العرب وذكر دليل صحته فاما في كلام الله تعالى صح

والظن صح

علم

كالطهارة

كالطهارة فانها شرط للصلوة وقد تكون بلفظ الشرط مثل ان دخلت
الدار فانت حر وقد يكون بلفظ الغاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية
وتقدم الشرط على المشروط يكون في اللفظ ويكون في الوجود فالتقدم
اللفظي مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق واما التقدم الوجودي
فيجوز ان يكون الشرط متقدما فيه على المشروط كالطهارة مع الصلوة
فانها شرط فيها ويجوز تقدمها عليها ويجوز كون الشرط مقارنا كالاستقبال
في الصلوة وستر العورة فاما ان يكون الشرط متاخرا في الوجود عن
المشروط فذلك لا يجوز فانه متى وجد المشروط بدونه خرج عن كونه
شرطا والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق كالرقبة قيدت بالايمان في
بعض المواضع واطلقت في بعض المواضع فيحمل المطلق على المقيد اذا كان
المطلق والمقيد واردين في حكم واحد مثل ان يقول في كفارة القتل
فتحرير رقبة مومنة ثم يقول مرة اخرى فتحرير رقبة من غير ذكر
الايمان فيحمل احدهما على الاخر لان العمل بالمقيد فيه اعمال المطلق
بخلاف العكس وان كانا في حكمين مختلفين مثل ذكر الرقبة في كفارة
القتل مقيدة بوصف الايمان وذكرها في كفارة الظهار مطلقة فالظاهر
من مذهب الشافعي رحمه الله وجوب حمل المطلق في الظهار على
المقيد في القتل احتياطا للخروج عن العهدة وقال جماعة من اهل
الاصول وهو المشهور عن الحنفية انه لا يجب حمل المطلق على المقيد
في هذا القسم لان كل واحد من البابين مغاير للاخر فلا يلزم اتفاقهما
فيما في القيد المذكور في احدهما ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب مثل
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء خص هذا العموم بقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الاية وكذلك قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات خص
بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم في قول من

غير مشروط حتى يعطوا صح
بدل الجزية صح
ولا تعدد بين معه ان انت طالق
ان دخلت الدار ان دخلت الدار
قول ان دخلت الدار فانت طالق صح

يجعل اسم المشرك عاما لكل كافر وتخصيص الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم في كل قايم الى الصلوة محدثا كان
او متطهرا خص هذا العموم بورود السنة في المتطهر انه يصلي ولا
يتوضا وكذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر خص بما يروى
انه صلى الله عليه وسلم قال لا يرث القاتل وخص بالحديث الثابت
في ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يورث وقال عيسى بن ابان ان كل عموم
الكتاب دخله التخصيص بدليل قطعي جاز تخصيصه بالسنة لان الكتاب
مقطوع به والسنة ظن والظن لا يساوي القطع فلا يخص به والخلاف
في تخصيص الكتاب بالسنة مخصوص بما كان من السنة احادا فاما المتواتر
من السنة فيجوز تخصيص الكتاب به وتخصيص السنة بالكتاب مثل قوله
صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة من احدث حتى يتوضى خص عنه
بالتيمم لعدم الماء او العجز لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر
او جا احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا ومن الناس من قال لا يجوز تخصيص السنة بالكتاب بدليل
قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وتخصيص السنة بالسنة مثل نهيه
صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر خصص السنة بالسنة لان
السنة بيان فلو جاز تخصيصها بالسنة لافتقر البيان الى بيان وتخصيص
النطق بالقياس ونعني بالنطق قول الله تعالى وقول الرسول صلى
الله عليه وسلم يعني يجوز تخصيص النطق بالقياس وهذا هو المشهور
من مذهب الشافعية وعن الحنفية ان كان العام قد خص بدليل
غير القياس جاز تخصيصه بالقياس واحتج للقول الاول بان القياس
والعموم دليلان عام وخاص فوجب تخصيص اعمهما باخصهما كما في النصين
العام والخاص وبان في اعمال القياس وتخصيص العموم جمعا بين الدليلين

فهذا عام

وان كان لم يخص لم يجز تخصيصه بالسنة وعن بعض المتكلمين لا يجوز في تخصيص الكتاب بالسنة صح

بيانه لان التخصيص للمراد والخبر هي المبينة للكتاب

خص عموم حديث العرايا ومن الناس من قال لا صح

وان لم يكن دخله لم يجز تخصيصه بالقياس صح

ثالث

واجرا العموم على ظاهره فيه ترك العمل بالقياس بالكلية فاعمال
الدليلين اولى من الغا احدهما والوجهان ضعيفان في التعارض
بين الدليلين ورجحان الجمع بينهما على ترك احدهما شرطه استوا الدليلين
وتعادلهما في القوة وهذا مستقيم في العموم والقياس فان القياس ضعيف
بالاضافة الى العموم بدليل ان كل من قال بالقياس قال بالعموم وليس
كل من قال بالعموم قال بالقياس فالدليل المتفق على اعماله اولى من
المختلف فيه ثم هذا الدليل معارض بان عموم الكتاب اصله مقطوع به
ودلالته في التناول مظنونة والقياس اصله مظنون ودلالته مظنونة
وما محض ظنا لا يساوي ما لم يتمحض ظنا وكون اصل القياس مظنونا قد
يمنعه الفقيه فان المشهور عند الفقهاء ان دلايل القياس قطعية ولكن
التحقيق ما ذكرناه فان اثباته بعمومات كلها ظنية الدلالة ومما يضعف
به القول بتخصيص العموم بالقياس ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يبادرون
الى العمل بالعمومات ولا يعرجون على الاقيسة بل ينكرون على المعترض
على العموم بالقياس وايضا فان المشهور من حديث معاذ رضي الله عنه
حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن وقال له بم تحكم
يقتضي تقديم النطق على القياس فانه جعل الاجتهاد متاخرا عن الكتاب
والسنة والمجمل ما يفتقر الى البيان والبيان اخراج الشي من حيز
الاشكال الى حيز التجلي المجمل في الاصطلاح هو كل لفظ لا يعلم المراد
منه بمجرده بل يتوقف فهم مقصوده على امر خارج عنه اما قرينة حال واما
لفظ اخر واما دليل منفصل فاللفظ المشترك مجمل لانه مفتقر الى ما يبين
المراد من معنييه او معانيه وكذلك العام الذي دل الدليل على انه
مخصوص من غير بيان المراد به والمجمل بمعنى حصل الشي يقال اجملت
الشي اذا حصلته واجملت الحساب اذا جمعته ولما كان التحصيل والجمع خلاف

فان التعارض صح

[illegible] في اللغة مفعل من اجمل بمعنى [illegible]

التفصيل والتفريق اشبه ذلك تفصيل المعنى بحيث تفهم وجمعه بحيث
يحتاج الى بيان فقيل لما يحتاج الى البيان مجمل لانه جمع معناه بحيث تحتاج
الى التفصيل وقيل للمبين مفصل لانه علم بنفسه وفي رسم مباذلة نظر البيان
من جهة ان البيان امر معنوي والمعاني لا توصف بالجبر والتجوز في
الرسم محتث والمراد ان البيان هو الذي يزيل الاشكال والنص
لا يحتمل الا معنى واحدا وقيل ما تاويله تنزيله وهو مشتق من منصة
العروس وهو الكرسي والنص في اللغة الرفع يقول نصصت الحديث
اي رفعته الى صاحبه ونص كل شي منتهاه فاذا ظهرت دلالة
اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق اليه احتمال كان ذلك منتهى الدلالة
وغايتها فسمي نصا والنص عند الفقهاء يطلق بمعنى ما دل على حكم
من كتاب الله او سنة كيف كانت دلالته نصا كان او ظاهرا او مولا
وهكذا استعمال اهل الخلاف ايضا واهل الاصول يقولون النص ما لا
يحتمل الصرف عما دل عليه بوجه وهذا هو الذي ذكره هنا وقيل
ما تاويله تنزيله هذا رسم النص وفيه تجوز فان التاويل تفعيل
من آل الى كذا اي صار اليه ولا يستعمل ذلك الا في ما يحتاج استنباط لفظ
دلالته الى نظر وتكلف واما ما يكون بينا بنفسه بحيث يكفي في
فهمه مجرد نزوله فلا تاويل فيه وانما قصد مختار هذا الرسم تقفية
الكلام وتحسين اللفظ بما افسد به المعنى وقوله مشتق من المنصة
تقريب فان المنصة في التحقيق مشتقة من النص فانه المصدر والمنصة
مفعلة اسم للآلة التي تنص عليها العروس اي ترفع لتظهر للناظرين
واصل الكلمة كما ذكرنا الرفع ومثال النص قوله تعالى فصيام ثلثة
ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فهذا لا يحتمل ما عدا
العشرة وكذلك اسما الاعداد مثل الثلثة والخمسة ونحوهما نص فيما

دلت

دلت عليه لا يحتمل غيره والظاهر ما احتمل امرين احدهما اظهر من الاخر
يعني اذا احتمل على طرفه الراجح فالظاهر في الحقيقة هو الاحتمال الراجح
من احتمالي النص والاحتمالات واما النص واللفظ الذي لا يحتمل وجوها
من المعنى او بعضها اظهر من بعض فلا يقال له ظاهر الا اذا استعمل في
الاحتمالات الظاهر فان استعمل في الاحتمال المرجوح كان مولا فان اطلق
عليه اسم الظاهر كما في الكتاب كان مجازا فانه اطلق عليه لان الغالب
من النص واللفظ كذلك ان يحمل على الطريق الراجح وحمله على المرجوح
نادر فتسميته ظاهرا من باب تسمية الشي باسم ما يلازمه كثيرا وربما
قيل ان هذا الرسم مستدرك كما استدركه قوله الظن يجوز امرين
وقوله الظاهر يسمى ظاهرا بالدليل تقدم ان معنى التاويل فمعنى
اول النص على كذا احمل عليه وصير اليه فاذا صرف اللفظ على ظاهره
لدليل منفصل يمنع من حمله على الظاهر مثل قوله تعالى والسما بنيناها
بايد ظاهره جمع يد وذلك مجاز في حق الله تعالى فصرف الى معنى القوة
بالبرهان العقلي وكذا قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
ظاهره تحريم متروك التسمية فاوله الشافعي بدليل اخر عنده بالحمل
على ما ذكر عليه اسم الشركا فذبح لغير الله تعالى وهذه الاية على قول الحنفية
من قسم الظاهر وعلى قول الشافعيه من قسم الماول والعموم قد تقدم
شرحه ولكن العبارة قاصرة عن هذا الافعال فعل صاحب الشريعة
لا يخلوا اما ان يكون على وجه القربة والطاعة او لم يكون فان كان على
وجه القربة والطاعة فان دل دليل على الاختصاص يحمل على الاختصاص
وان لم يحمل بدليل تخصيصه لان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة

لعد كلا

حسنة فيحمل على الوجوب عند بعض اصحابنا ومن اصحابنا من قال يحمل على
الندب ومنهم من قال يتوقف فيه وان كان على وجه غير وجه القربة والطاعة
فيحمل على الاباحة صاحب الشريعة هو النبي صلى الله عليه وسلم والقصد من
هذا الفصل الكلام على افعاله وبيان حكمها افعال النبي صلى الله عليه وسلم
منها ما كان على سبيل القربة اذا علم بدليل منفصل اختصاصه بالنبي
صلى الله عليه وسلم مثال الوصال في الصوم حمل الاختصاص فان لم يوجد دليل
الاختصاص صوم مثل تحرجه صلى الله عليه وسلم فهو محمول على التشريع واختلف
فيه فقيل انه للوجوب كاقواله واحتج على ذلك بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقيل يحمل على الندب لان الافعال لا صيغة لها فنزلت على
اقل مراتب الطلب وهو الندب وقيل يتوقف فيها حتى يعلم بدليل منفصل
ما حمل عليه من ايجاب او ندب ومن الدليل على وجوب التاسي بافعاله
صلى الله عليه وسلم مبادرة الصحابة رضوان الله عليهم الى ذلك فانهم واصلوا
لما واصل اليه وجعلوا افعالهم في الصلاة لما خلع نعليه في الصلاة
وحلقوا روسهم لما حلق راسه في الموسم واما افعاله صلى الله عليه وسلم
العادية مثل الاكل والنوم ونحو ذلك فانه يحمل على الاباحة فان ذلك
اقل مراتبه صلى الله عليه وسلم واقرار صاحب الشريعة على القول
هو قول صاحب الشريعة واقراره على الفعل كفعله لا يجوز من الشارع
عليه السلام اقرار احد على الخطا فان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك
لا يجوز فلذلك قلنا اقراره على القول كقوله اقراره عليه السلام ابا بكر الصديق
على قوله في اعطا السلب واقراره على الفعل كاقراره خالد بن الوليد على اكل
الضب وما فعل في وقته في مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه

مثال

مثال ذلك انهم كانوا يقولون افضل الناس ابو بكر وعمر بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ويبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره ومثل
علمه عليه السلام بحلف ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لا ياكل الطعام في حينه
ثم اكل لما راى الاكل خيرا فعلم ان اليمين اذا كانت على امر وكان المصلحة في نقضها
كان ذلك اولى واما النسخ فمعناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا
ازالته ورفعته وقيل معناه النقل من قولهم نسخت ما في هذا الكتاب
اي نقلته وحده الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه اصل النسخ في اللغة
الازالة والرفع تقول نسخت الرياح اثار القوم ونسخت الشمس الظل ويستعمل
بمعنى النقل يقال نسخت ما في الكتاب اي نقلته واختلفوا في جهة استعماله
في النقل فقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل وهذا اختيار ابي
الحسين البصري وقيل هو حقيقة في الازالة حقيقة في النقل فيكون
مشتركا بينهما وهذا ظاهر كلامه هنا ودليل هذا القول انه استعمل
في المعنيين والاصل في الاطلاق الحقيقة ودليل ابي الحسين ان الاشتراك
على خلاف الاصل واذا تعارض الاشتراك والمجاز كان المجاز راجحا ووجب
المصير اليه وفي التمسك بقولهم نسخت الكتاب على ان النسخ بمعنى النقل نظر لان
نسخ الكتاب نقلا في الحقيقة انما هو ايجاد مثل ما في الكتاب في مكان اخر
وقوله اي ازلته ورفعته الازالة والرفع بمعنى واحد وجاز عطف
احدهما على الاخر لاختلاف اللفظ كما في قولهم كذبا ومينا واختلف
الاصوليون في حد النسخ فقال قوم من المعتزلة انه انتهاء امد الحكم
والذي اختاره القاضي ابو بكر هو هذا الرسم المذكور هنا وقوله وحده

معنى النسخ شرعًا فاما ما قدمه من النسخ اللغوي فليس هذا حده ولكنه لما علم ان
مقصود كلامه بيان النسخ الشرعي جاز اعادة الضمير اليه وقوله الخطاب الدال
على رفع الحكم فيه احتراز عن اخراج شي عن الخطاب بدليل العقل مثل قول القايل
رايت الناس فانه يعلم عقلا ان كلامه ليس على ظاهره فانه لم ير القرون الماضية
ولا راى من سيلحق ولا راى من راه كل شي فخروج هذا عن كلامه لا يسمى نسخا
وكذلك من يموت قبل وقت الصلاة او اتمكن من فعلها وقلنا لا يعصي بذلك
فقد سقط عنه وجوبها بالموت وليس ذلك نسخًا لان جميع ذلك لم يكن بخطاب
وقوله الحكم الثابت بالخطاب فيه احتراز عما عرفته النصوص من حكم البراة
الاصلية فان ذلك لم يكن بخطاب ولو كان ذلك نسخًا لكانت الشريعة كلها
نسخًا فان الصلوة والصوم والفرايض كلها على خلاف البراة الاصلية وقوله
على وجه لولاه لكان ثابتا فيه احترازا عما لو كان الخطاب الاول معينا بغاية
ومعللا بمعنى ثم ورد خطاب اخر ببلوغ تلك الغاية او زوال ذلك المعنى
فان هذا الثاني رفع حكم الاول ولكن على وجه لولاه ثابتا بل على وجه لو لم يرد لكان
الخطاب الثاني لكان الحكم غير ثابت لبلوغ غايته وزوال معناه ومثال ذلك
قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض مع قوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فتحريم البيع مغيا
بانقضا الجمعة فلا يقال ان قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
لم يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الاحرام معنى اوجب
التحريم وقوله مع تراخيه احتراز من التقييد بالصفة والشرط والاستثنا
فان ذلك يكون متصلا ولا ينفصل بخلاف النسخ فانه يكون منفصلا واحتج اصحابنا
على بطلان قول المعتزلة ان النسخ انها مدة الحكم بان النسخ في اللغة الازالة

او النقل

او النقل وانتها المدة ليس فيه شي من الازالة ولا من النقل وهذا ضعيف فان
خالصه النظر الى معنى النسخ في اللغة ولا يجب ان يكون معناه الشرعي مطابقا
للمعنى اللغوي وعمدة المعتزلة ان الحكم الاول ان كان في علم الله تعالى دايما
استحال رفعه وان لم يكن دايما فله مدة تنتهي اليها والنسخ عبارة عن الاعلام
ببلوغ ذلك الوقت الذي ينتهي عنده الحكم وهذا معتمد قوي وقد اختار ابن
برهان وغيره قول المعتزلة في حد النسخ وقال قوم النسخ ظهور ما ينافي
الاستمرار وهذا باطل بالعجز والموت فانهما ينافيان استمرار الاحكام
المتعلقة بالقدرة والحيوة مثل القيام في الصلوة وتزكية المال وصيام
رمضان ولا يسمى ذلك نسخًا وقال قوم النسخ النهي عن مثل ما امر به والامر
بمثل ما نهي عنه وهذا يخرج عنه نسخ المباح مثل نسخ اباحة الخمر بالتحريم
فان هذا نهي عن ما لم يومر به ونسخ التحريم بالاباحة مثل اباحة المغانم فان
هذا اباحة ليس امرًا ويجوز نسخ الرسم وبقا الحكم وبقا الحكم ونسخ الحكم وبقا
الرسم والنسخ الى بدل او غير بدل والى ما هو اغلظ والى ما هو اخف
الرسم رسم المصحف اي الكتابة فيه يعني يجوز نسخ الاية من المصحف بمعنى
انها لا تثبت فيه ولا تتلى بين ما يتلى من القران مع ان حكمها باق اي استمر
التكليف ودليل جواز ذلك وقوعه في اية الرجم وهي الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة جزا بما كسبا من الله كانت قرانا تقرا ثم نسخ
تلاوتها وكتابتها مع بقا الرجم وعن بعض المتكلمين منع نسخ التلاوة مع بقاء
الحكم ولا يجوز رفع الاصل مع بقا الفرع وهذا محال فان الحكم ليس رفع التلاوة
في ثبوته بل التلاوة والحكم ثابتان باثبات الشرع فهما حكمان يجوز نسخ احدهما
وبقا الاخرى واما نسخ الحكم مع بقا الرسم فمثل اية العدة للوفاة الموجبة

للاعتداد حولا وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فنسخت هذه الاية التي تليها في التلاوة
وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا فنسخ الاعتداد بالحول الى الاعتداد باربعة اشهر وعشر
فان الاشهر متاخرة عن اية الحول في النزول وان كانت الان متقدمة عليها
في التلاوة لان الاحكام تابعة النزول واما ترتيب الايات في التلاوة فتوقيف
فان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا نزلت الاية يقول اجعلوها في مكان
كذا وقد منع قوم ايضا من نسخ الحكم مع بقاء التلاوة مطلقا لان التلاوة دليل على بقاء
الحكم فلا يجوز ابقاؤها مع نسخ الحكم فانه تجهيل وهذا ضعيف فان المنسوخ من
الكتاب يعلم نسخه فلا يعتقد الجاهل بجهله والنسخ الى بدل مثل نسخ استقبال
بيت المقدس الى استقبال الكعبة والنسخ الى غير بدل مثل نسخ اية الامر
بالصدقة عند النجوى وهي قوله تعالى اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة نسخ ذلك وابيحت النجوى من غير تقديم صدقة وقال بعض المتكلمين لا يجوز
قوله النسخ الى غير بدل لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهذا يشعر
انه لا يقع النسخ الا ببدل والجواب ان الحكم اذا نسخ الى غير بدل كان ما كان
جوابه الشرع من عدم البدل اما مساويا للحكم اذا اقتضى الحال استواء الحكم وعدمه
في المصلحة واما راجحا على الحكم اذا اقتضى الحال ترجيح عدم الحكم على وجوده فقد
تحقق الاتيان من جهة الشرع بمثل الحكم المنسوخ او خير منه بالاضافة الى مصلحة المكلف
والنسخ بالاغلظ مثل نسخ التخيير بين الصوم والفدية الى تعيين وذلك في قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه والنسخ بالاخف مثل نسخ مصابرة العشرة من الكفار الى مصابرة

اثنين وذلك في قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ومن
اقسام هذا الفصل نسخ الحكم والرسم جميعا مثل ما جاء في الحديث الثابت انه
كان في القران الذي يتلى عشر رضعات محرمات فنسخ ذلك تلاوة وحكما وصار المحرم
خمس رضعات ونحو ونسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالكتاب وبالسنة
ونسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ الاحاد بالمتواتر وبالاحاد نسخ الكتاب بالكتاب
جائز لانه واقع في الشريعة ولولا جوازه لما وقع وقد تقدم مثال ذلك في نسخ
اثنى العدة بالاخرى ونسخ احدى اثني مصابرة بالمصابرة بالاخرى وقد احتج على
نسخ الكتاب بالكتاب بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وهذا دليل فيه على نسخ الكتاب بالكتاب لانا بينا قبل هذا ان المراد الاتيان بحكم
يكون للمكلف خيرا من المنسوخ او مثله وذلك يكون بقران يتلى وقد يكون بسنة
نقل نقلا متواترا فلا ينحصر ذلك في الكتاب واما نسخ السنة بالكتاب فجائز
ايضا على الصحيح فانه لا خلاف في جواز نسخ السنة بالسنة فنسخ السنة بالقران
اولى لاستوائهما في النقل المتواتر واختصاص القران بالنظم المعجز ومثال نسخ
السنة بالكتاب نسخ استقبال بيت المقدس في الصلاة فانه ثبت بالسنة
المتواترة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنع قوم من نسخ
السنة بالكتاب وروي ذلك قولا للشافعي رضي الله عنه واحتج بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فالسنة مبينة فلو نسخها القران كان مبينا لها
وانعكس الحال في البيان وهذا معتمد ضعيف فان البيان هو ايضاح المجمل
فاما المبين اذا رفع لم يكن ذلك بيانا والوقوع يرد هذا الدليل فان نسخ
الكتاب بالسنة لو كان ممتنعا لم يقع وقد بينا وقوعه في استقبال القبلة
في الصلاة واما نسخ السنة بالسنة فمثل نسخ تحريم زيارة القبور بالاذن فيها

في قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكركم
الاخرة ومثل نسخ المقام بمكة بالهجرة الى المدينة وقطع نسخ الكتاب بالسنة وذلك
هو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه قال انه ممتنع من جهة السمع وذلك قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهذا لا دليل فيه على امتناع نسخ الكتاب
بالسنة فانا قد بينا ان معنى خير منها او مثلها خير منها بالاضافة الى المكلفين او مثلها
كذلك وهذا يمكن الاتيان به بالكتاب وبالسنة والمشهور المختار عند الاكثرين
جواز نسخ الكتاب بالسنة اذا كانت متواترة لان كل واحد منهما مقطوع به فجاز
نسخ احدهما بالاخر كنسخ الكتاب بالكتاب ومثل نسخ الكتاب بالسنة المتواترة اية
الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين نسخ وجوب الوصية بالسنة فانه ليس في الكتاب ما نسخ وجوب
الوصية فعلم نسخها بالسنة المتواترة لا يقال نسخت اية الوصية باية المواريث
وهي قوله يوصيكم الله في اولادكم لان اية المواريث لا تناقض اية الوصية
فان الجمع بين الوصية والمواريث ممكن ومما نسخ من القران بالقران فهو نسخ المتواتر
بالمتواتر وقد ذكرنا مثال نسخ السنة بالسنة تواترا واحادا ولا يجوز نسخ
المتواتر بالاحاد فلا يجوز نسخ الكتاب بالاحاد وكذلك يجوز نسخ المتواتر من السنة
بالاحاد لان المتواتر مقطوع به والاحاد مظنون ولا يجوز ترجيح الظن
على القطع وقد قال اهل الظاهر يجوز نسخ المتواتر بالاحاد فانه موجود في الزمن
وما وجد استحال امتناعه ودليل ذلك قصة اهل قبا فانهم كانوا يعملون استقبال
بيت المقدس في الصلاة بالسنة المتواترة فلما اخبرهم مخبر في الصلاة بان القبلة
حولت استداروا الى الكعبة وعلم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر
عليهم فدل ذلك على جواز نسخ المقطوع بالمظنون والجواب عن هذا باجوبة

احدها ان يكون اقترن بخبر ذلك المخبر ما اوجب القطع ولا حجة للخصم حينئذ فيه
والثاني ان هذا خبر واحد على خلاف دليل العقل فوجب الغاؤه والتاويل
بما ذكرنا والثالث ان مسائل النسخ مسائل اصولية طريقها اليقين لا الظن
وهذا خبر واحد فلا يفيد الا الظن فلا يجوز الاحتجاج به في هذه المسالة وقد
قيل ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية منسوخ بجمعه
صلوات الله وسلامه صلوات بوضوء واحد فقال له عمر رضي الله عنه في ذلك
فقال عمدا فعلته يا عمر وهذا نسخ المتواتر بالاحاد والصحيح انه ليس هذا
من باب النسخ بل من باب التخصيص فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
عام في كل وقت قام المكلف فيه الى الصلاة على اي حال كان متطهرا كان او غير
متطهر فاذا دلت السنة على عدم الوجوب في حق المتطهر كان ذلك تخصيصا
لبعض ما تناوله اللفظ عن الارادة والتخصيص بالظن جائز لان ادلة
العموم ظنية ولذلك قيل اية المواريث منسوخة في حق القاتل والرقيق وكل من لا
يورث بوصف يحجبه وذلك نسخ المتواتر بالاحاد وهذا ايضا لا يصح فانه في الحقيقة
تخصيص لبعض ما تناوله اللفظ العام لا نسخ لاصل الحكم فصل في التعارض
اذا تعارض نطقان فلا يخلو اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عام والاخر
خاص او كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه فان كانا عامين فان امكن
الجمع بينهما جمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما توقف فيهما ان لم يعلم التاريخ فان علم
التاريخ نسخ المتقدم المتاخر وكذلك اذا كانا خاصين او كان احدهما عاما
والاخر خاصا فيخص العام بالخاص وان كان كل واحد منهما عام من وجه
وخاص من وجه فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الاخر التعارض تفاعل
من عرض يعرض كان كل واحد منهما من النصين عرض للاخر لما خالفه

والمراد بالنطق قول الله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه وسلم ودليل
الانحصار في الاقسام المذكورة ان كل واحد من النطقين اما ان يتناول غير ما يتناوله
الاخر او عين ما يتناوله فان كان الاول فهما عامان واما خاصان وان تناول
عينه فاما ان يتناول كل واحد منهما شيا لم يتناوله الاخر او لا فان كان الاول
فكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه وان كان الثاني فاحدهما عام والاخر
خاص مثال تعارض العامين مثل قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فاباحة
ملك اليمين بحيث يتناول كل مملوك وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
بحيث يتناول الملك والنكاح فيجب التوقف لاستواء النصين في التناول
ودلالة كل واحد منهما على نقيض ما دل عليه الاخر مع تعذر القول بنسخ احدهما
الاخر ولهذا قال عثمان رضي الله عنه لما سيل عن الجمع بين الاختين بملك
اليمين احلتهما اية وحرمتهما اية اخرى وتوقف في ذلك واما الفقها فحكموا بالتحريم
بدليل منفصل وهو ان الاصل في الابضاع الحرمة وان التحريم احوط فوجب
المصير اليه وقوله ان امكن الجمع بينهما يعني اذا امكن حمل احدهما
على حال والاخر على حال اخرى فلا تعارض لانهما لم يتواردا على محل واحد
ومثال هذا ما روي من قوله عليه افضل الصلاة والسلام شر
الشهود الذي يشهد قبل ان يستشهد فحمل الاول على المبادرة الى الشهادة
قبل سوال صاحب علم من له الشهادة بها وحمل الثاني على الشاهد لا يكون
المشهود له عالما به فيشهد وليعلم ان الجمع بين النصين مع اجرا كل واحد منهما
على عمومه محال فانه يفضي الى الجمع بين النقيضين فانا لو حكمنا بان كل
مبادر بالشهادة شر الشهود وخير الشهود جمعنا بين النقيضين فاطلاق
الجمع بينهما مجاز معنى بتخصيص كل واحد منهما بحال لا يتناوله الاخر





واذا تعارض العامان ولم يمكن الجمع وكان التاريخ معلوما جعل الثاني
ناسخا للاول مثل ايتي العدة فان اية الاعتداد باربعة اشهر ناسخة
لاية الاعتداد بالحول لما كانت بعدها في النزول وكذلك ايتي
المصابرة نسخت اية مصابرة الواحد للاثنين مصابرة الواحد للعشرة
لان اية مصابرة الاثنين متاخرة في النزول عن اية مصابرة الواحد
للعشرة فان لم يعلم التاريخ وجب التوقف حتى يعلم الراجح منهما بدليل
منفصل فيعمل به كما ذكرناه في ايتي ملك اليمين والجمع بين الاختين
والخاصان اذا تعارضا كالعامين ان امكن الجمع بينهما جمع وان لم يمكن
علم التاريخ نسخ المتقدم بالتاريخ وان لم يعلم وجب التوقف حتى يعلم الراجح
بدليل منفصل مثال تعارض الخاصين والجمع بينهما ممكن ما جا انه
صلى الله عليه وسلم توضا وغسل رجليه وانه توضا ورش الما على قدميه
وهما في النعلين فسمي ذلك رشا مجازا وقد جمع بينهما بوجه اخر فحمل غسل
الرجلين في حال الحدث ورشهما في حال الطهارة ولهذا جا في رواية
الرش في بعض الطرق هذا وضوء من لم يحدث ومثال تعارض
الخاصين واحدهما ناسخ للاخر ما ذكرناه من النهي عن زيارة القبور
ثم الاذن في زيارتها ومثال تعارض الخاصين والتاريخ مجهول
ما جا انه عليه السلام سيل عن ما يحل من امراته وهي حايض
فقال ما فوق الازار وجا انه قال اصنعوا كل شي الا النكاح
فتعارض الخبران في الاباحة والتحريم فمن الفقها من رجح التحريم
نظرا الى الاحتياط ومنهم من رجح الاباحة عملا بان الاصل في
المنكوحة الاباحة ومثل تعارض الخاص والعام الاخبار الواردة

في تقديم الصلوات في اول الوقت مثل قوله الصلوة في اول الوقت
رضوان الله وفي اخره غفران الله والاخبار الواردة في تاخير
العشا مثل قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بتاخير العشا الى نصف الليل وقوله عليه
السلام فيما سقت السما العشر مثل قوله ليس فيما دون
خمسة اوسق من التمر صدقة وظاهر مذهبنا ان الخاص
يقضي على العام سواء ورد امعا او تقدم احدهما على الاخر
او جهل التاريخ وعن بعض الظاهرية متعارض الخاص
والعام يعزى هذا القول الى ابي بكر الاشعري وعن
بعض الفقها اذا جهل تاريخ ورودهما ولم يعلم المتقدم
منهما من المتاخر تعارضا وتساقطا ووجب الرجوع الى دليل
اخر وعن اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه ان الخاص
مختلفا فيه والعام مجمع عليه لم يقض بالخاص على العام وان
كان الخاص متفقا عليه فقضى به على العام والدليل على وجوب
اعمال الخاص وتخصيص العام به هو ان كل واحد من النصين
يتناول محل التعارض واحدهما على العام ولان العمل
اعمال العام يلزم ترك الخاص جملة واعمال الخاص لا يلزمه
ترك العام جملة بل يكون العام فيما ورد مستعملا فيما وراء محل
التخصيص وذلك اعمال النصين على حسب الامكان وهو اولى من الغاء
احدهما بالكلية فان قيل اذا تقدم العام ثم ورد الخاص بعده
متراخيا عنه كان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز قيل
اذا ورد الخاص قبل استعمال العام في جميع موارده كان ذلك
بيانا للمراد بالعام فاذا ورد قبل الاحتياج الى الاستعمال لم يكن ذلك
تاخيرا للبيان ومثال تعارض الخبرين واحدهما عام من وجه وخاص
من وجه والاخر كذلك ما جا من قوله عليه السلام الما طهور
لا ينجسه اذا كان الما قلتين لم يحمل خبثا ولم ينجس مع ما روي انه عليه السلام
قال الما طهور لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فالخبر
الاول خاص من حيث تقييده بالقلتين عام من حيث الحكم فانه
لا ينجس من غير تعرض للتغير ولا لعدمه والخبر الثاني عام من حيث
الحكم بان الما طهور لا ينجسه شي خاص من التعرض فنزل عموم قوله
الما طهور خصوص من قوله الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فعلم بان الما
القليل ينجس بملاقاة النجاسة تغير او لم يتغير لعموم مفهوم قوله اذا بلغ
الما قلتين وحكم بان التغير ينجس لقوله الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
وانما خص عموم كل واحد منهما بخصوص الاخر لما ذكرناه من الدليل في تعارض
الخاص والعام فان ما ذكرناه جمع بين كل واحد من وجهي العموم والخصوص
في كل واحد من الخبرين فكان اولى من المصير الى احدهما دون الاخر
واما الاجماع فهو اتفاق علما اهل العصر على حكم الحادثة ونعني بالعلما
الفقها ونعني بالحادثة الشرعية واجماع هذه الامة حجة دون غيرها
لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة والشرع ورد بعصمة هذه الامة
واصل الاجماع في كلام العرب العزم يقال اجمع الامر يعني عزم عليه قال

ان كنت ازمعت اليسير ... ثم لما كان الامر المعزوم عليه من جماعة

يكون متفقا عليه قيل بطريق المجاز اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه ثم خص

في عصر واهل العصر اخص من عامتهم فان المعتبر في الاجماع الاصولي
ما تفاق العلماء على الحكم الشرعي وقوله اهل العصر قول العلماء بالشريعة
وهم المجتهدون القادرون على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها
ولا فرق ان يكون المجتهد مشهورا وخاملا عدلا كان او فاسقا لان العصمة
في هذه الاحكام اهلية الاجتهاد وكل ما له اهلية الاجتهاد فلا بد من موافقته
والا لم يكن ذلك الحكم قول جميع المجتهدين واختار ابن برهان في وجيزه
ان المجتهد الفاسق لا يعتد بخلافه كما لا يعتد بروايته والظاهر اعتبار
قوله فان الاجماع في حق غيره ولا يلزمه الاخذ باجتهاده فكان الاجماع
دليلا بالاضافة الى بعض الامة دون بعض وذلك محال ولا يعتبر في
انعقاد الاجماع موافقة العوام لانهم ليسوا من اهل الاجتهاد ولا يمكن
الوقوف على كل واحد منهم بخلاف العلماء فانهم لشهرتهم يمكن معرفة اقوالهم
وقال قوم من اهل الاصول وقال قوم لا ينعقد الاجماع بدون موافقة
العوام واحتج بان المحكوم له بالعصمة جميع الامة واذا لم يوافق العوام
العلماء لم يكن قول العلماء قول كل الامة بل قول بعضها فلا يكون حجة واجيب
عن هذا بان السلف رضي الله عنهم لم يكونوا يرجعون في الوقائع الشرعية
الا الى العلماء واهل الاجتهاد دون العوام وفي هذا الجواب ضعف
اذا اسلم اي حجية الاجماع النقليات الموجبة للعصمة وسياتي الكلام
عليه ومخالفة الواحد من العلماء مانعة من انعقاد الاجماع فان الاجماع
لو انعقد بدونه لانه المحال وما يلزمه المحال محال بيان ذلك
ان الواحد المخالف من اهل الاجتهاد اما ان يلزمه حكم الاجماع الباقين او لا يلزمه
فان لزمه كان مأمورا بترك ما اداه اليه اجتهاده وتقليد غيره وذلك

محال



محال وان لم يلزمه كان الاجماع منعقدا في حق بعض الامة دون بعض وذلك
ايضا محال فان الاجماع اذا انعقد لزم حكمه جميع المكلفين وحكي هذا عن
ابي الحسين المعتزلي وابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
وفي قولنا مخالفة الواحد تمنع انعقاد الاجماع ما يفيد ان يكون قول
علماء المدينة وحدهم لا يكون اجماعا خلافا لمالك بن انس رضي الله عنه وكذلك
قول اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة لا يكون
اجماعا خلافا لبعضهم قوله ونعني بالعلماء الفقهاء اشارة الى ان قول اهل
الكلام والاصوليين غير معتبر في انعقاد الاجماع لانهم ليسوا من اهل الاجتهاد
في الاحكام الشرعية فهم عوام بالاضافة الى المجتهدين وقال بعض الاصوليين
يعتبر قولهم ولا ينعقد الاجماع دون موافقتهم لانهم يصدق عليهم
اسم العلماء والمراد بالفقهاء المجتهدون الذين يمكنهم استنباط الاحكام
الشرعية من ادلتها لا نقلة مذاهبهم مقلديهم من غير علم بطريق الاحكام
وقوله الحادثة الشرعية احترازا عن الحوادث غير الشرعية فان المرجع فيها
الى اهل الخبرة بها وعن كل ما يجب تقدم العلم به على السمع كوجود الاله
تعالى وحدوث العالم وغير ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع على العلم به فانه
لا يصح اثباته بالاجماع واختلف الناس في المستند في كون الاجماع حجة فقال
قوم المستند في ذلك العقل فان الجماعة العظيمة من اهل العلم لا يمكن في العادة
المطردة اتفاقهم على الخطا وهذا القائل يشترط ان يكون المجمعون في عدد
التواتر حتى لا يجوز على جميعهم الكذب ولا يختص الاجماع بهذه الامة بل يجوز
ان يكون حجة فيما مضى وهذا المستند ضعيف لوجوه احدها انه يلزم منه
ان لا يكون الاجماع في العصر الاول حجة فان العلماء حينئذ كانوا لا يبلغون عدد

التواتر ومن اطلع على ما ذكره النقلة في اسماء الصحابة عرف ذلك الثاني ان الجماعة
المقلدين وان بلغوا عدد التواتر يجوز عليهم الخطا في التقليد ولا يجب عصمتهم
منه فان مقلدة الائمة الاربعة انتشروا في الآفاق بحيث زادوا على عدد التواتر
وكل جمع منهم يعتقد رأي امامه والخطا جائز عليه في ذلك كاعتقاد الشافعية ان النوافل
لا تلزم بالشروع واعتقاد الحنفية لزومها واذا جاز على الجمع الكثير الخطا في الاحكام
الاجتهادية بطريق التقليد لم يكن اخبارهم عنها موجبا للعلم الثالث انه لو كان اجماع
كل امة حجة لزم ان يكون اجماع اليهود على النبي الموعود به في التورية لم يوجد بعد
واجماع النصارى على التثليث حجة وذلك محال وقال قوم المعتمد في الاجماع انما
هو الدليل النقلي الشاهد بعصمة هذه الامة وانها لا تجتمع على الخطا ولا يجوز
مخالفتهم فمن ذلك قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فمن يخالف الاجماع خرج عن سبيل
المؤمنين فكان ممنوعا بهذه الآية ويعزى هذا التمسك الى الشافعي رضي الله عنه وليس في هذه
الآية قاطع على كون الاجماع حجة وانما يفيد ظنا غالبا فان ظاهرها ترتيب الوعيد على المجموع
من المشاقة وترك سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول كفر واذا ترتب الوعيد على جملة لم يلزم الوعيد
على آحادها ولذلك ظهر من سياقها ان المراد الكفار الذين شاقوا الرسول وتركوا سبيل المؤمنين
الذين هم صاروا مؤمنين وذلك هو الايمان فدخل الاطلاق في الاحكام الفروعية بعد ذلك ومن ذلك الحديث
المشهور لا تجتمع امتي على ضلالة وهذا الحديث خبر واحد لا يفيد العلم والمسئلة قطعية فيما زعم كثير من ظاهرية
الفقهاء نفسه واجود طريق لهذا الحديث ما خرجه ابو داود عن ابي مالك الاشعري قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله اجاركم من ثلث خصال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وان لا يظهر اهل الباطل على
اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وهذا خطاب الصحابة رضي الله عنهم لا يتناول من بعدهم ومن ذلك في
باب الاجماع ما خرجه مسلم من حديث جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال طائفة

ومع كذلك وهذا وان كان معدودا في الصحاح فهو خبر واحد
ثم دلالته على الاجماع ظنية ضعيفة فانها موقوفة على ان يكون المراد
بالحق الصواب في كل واقعة وذلك انما يصح بتقدير المراد المعرف للاستغراق
وفي ذلك خلاف مشهور ثم الظاهر ان المراد بالحق في هذا الخبر الاسلام
والتوحيد الذي كان القتال عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخرج الترمذي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على ضلالة
ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار قال ابو عيسى هذا حديث
غريب وقال يحيى بن معين في روايه انه ليس بشيء وضعفه ابو حاتم
وقال يروي عن الثقات احاديث منكرة وقال ابو زرعة منكر
الحديث ومن طريق المسيب بن واضح من طريق بن عمر رضي الله عنهما
من النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجتمع امة محمد على ضلالة وعليكم
بالسواد الاعظم ومن شذ شذ في النار والمسيب مشهور ضعفه
فهذه طرق هذا الحديث الذي احتج به اهل الاصول واعتمدوه في
هذه المسئلة ليس منها شيء يبلغ درجة احاديث الصحيحين فضلا ان
يكون متواترا وبما ذكرناه من البيان لطرقه يعلم بطلان قول
من زعم انه ورد من اخبار الاحاد في هذا الباب ما يجعل
المعنى متواترا وان كان كل واحدة من الروايات جاءت احادا فيلحق
الروايات الواردة في سخاوة حاتم وشجاعة علي فان جميع الروايات
المتداولة ترجع الى هذه الطرق الثلثة التي ذكرناها ولا يصير
اصل المعنى متواترا بثلاث روايات بخلاف سخاوة حاتم وشجاعة
علي كرم الله وجهه فان المروي من الاحاد لا يكاد ينحصر
وقال ابن برهان هذه المتعلقات ضعيفة لا تصلح معتمدا وانما

المعتمد في ذلك كون أن الاجماع حجة ان السلف رحمهم الله كانوا يشددون
النكير على من يخالف الاجماع ويخرج عن قول الجماعة ويمنعون
من ذلك وهو اثبات الاجماع بالاجماع فان حاصله التمسك باجماعهم
الفعلي وهو اضعف من القولي على ان اجماعهم قولا حجة وليعلم
ان المشهور عند قدماء اهل الاصول ان مسئلة الاجماع من المسايل
القطعية حتى حكى امام الحرمين عن بعض الفقها تكفير مخالف
الاجماع وهذا الاكاد يساعده الدليل فان خلاصة معتمدهم
ما ذكرناه وقد بينا ما فيه فالحق ما اشار اليه الامام وصرح به
من بعده ان هذه المسئلة ظنية واذا كانت كذلك امكن التمسك فيها
بالعمومات واخبار الاحاد واجماع السلف وكل من قال معتمد
الاجماع النقل قال انه من خصايص هذه الامة واجماع من سواهم
ليس بحجة وتعلقوا بقوله لا تجتمع امة محمد ولا تجتمع امتي وهذا
انما يدل على نفي الاحتجاج باجماع غير هذه الامة بطريق المفهوم
والاختلاف في الاحتجاج به مشهور واحتج منكر الاجماع بامرين
احدهما منع تصوره فان علماء العصر غير محصورين ومنهم
الخامل والمشهور ورب امراة في خدرها بلغت درجة الاجتهاد
لا يعلم بها ولو فرض جمع اهل الاجتهاد لا يعلم اتفاقهم لجواز
اظهار احدهم خلاف ما في نفسه تقية وثانيهما ان حديث
معاذ المشهور لم يذكر فيه الاجماع ولو كان حجة لذكره واجيب عن
الاول بان العادة تقتضي باشتهار المجتهد وانه لا يخفى وبان
قوله في الحادثة يظهر وعن الثاني بان حديث معاذ كان في حياة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتصور انعقاد الاجماع في حياته
صلى الله عليه وسلم والاجماع حجة على العصر الثاني وفي اي عصر كان

ولا يشترط انقراض العصر على الصحيح فان قلنا انقراض العصر شرط
يعتبر قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من اهل الاجتهاد
ولهم ان يرجعوا عن ذلك والاجماع يصح بقولهم وبفعلهم وبقول
وفعل البعض
البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقين عنه الموجود في اكثر النسخ
الكلام
هذا الاجماع حجة على العصر الثاني فيكون المراد التوطية لما
سنذكره فيما بعد من ان الاجماع هل يكون حجة على اهل العصر حتى لا
ذكره
يجوز لهم الرجوع وسياتي بيان ذلك فيما بعد في انقراض العصر وفي
بعض النسخ والاجماع حجة في العصر الثاني وهذا فيه تعريض بان
اجماع التابعين حجة خلافا لاهل الظاهر فانهم قالوا الاجماع المحتج به اجماع
الصحابة فاما بعدهم فلا واعتمدوا على ان الاحاطة باقوال المجمعين في
ايام الصحابة كانت ممكنة لاشتهار العلماء وانحصار عددهم فاما بعد
الصحابة فان العلما انتشروا في الامصار واختلفوا في الاقطار وكثروا بحيث
لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد ولا يمكن الوقوف على قولهم واجيب
إمام
عن ذلك بان اجماع العلماء على قول في كل عصر ممكن بان يجمعهم قاهر
ويستنطقهم في حكم الواقعة وفي هذا الجواب نظر للمتامل وقال
قوم اجماع الصحابة حجة وكذلك اجماع التابعين فاما بعدهم فلا حجة
في اجماع عصر من الاعصار ولهذا قال وفي اي عصر كان اي لا يختص
علماء
بعصر الصحابة ولا بعصر التابعين بل اي عصر اتفق اجماع اهله على
واقعة كان ذلك حجة على من بعدهم الى انقراض الدنيا والقول
بتصور الاجماع في كل عصر هو المشهور من مذهب اهل الاصول

والتحقيق يقتضي خلاف ذلك فان غاية ما يفرض وجود امام قاهر
نافذ الكلمة في اقطار الاسلام بحيث لا يخالف ولا يخفى عنه احوال
اهل الامصار على ما جرت به عادة الملوك المفتشين عن احوال

الرعايا فاذا انقدم هذا الملك بجمع العلما في عصره فجمع له طوائف منهم
فسئلوا عن حكم واقعه فاجابوا جميعا بجواب واحد وهذا امر كونه
يكاد يمتنع عادة وقوعه ولم يسمع فيما مضى بمثله مع وجود الملوك
القاهرين المعتنين باحكام الوقايع اذا وقع لم يحصل العلم باتفاق
العلما كلهم على ذلك فان من الجايز وجود خامل من اهل العلم
لم يعثر عليه المندوب بجمع العلما لخموله او لعداوة بينه وبين المنبه
على اهل العلم ثم الحاضرون يمكن ان يكون بعضهم اظهر الوفاق
تقية لخوفه من اظهار الخلاف لهلاك او اظهر الوفاق لاعتقاده
ان كل مجتهد في الفروع مصيب او لانه هاب المخالفين فوافقهم
كما جا عن ابن عباس رضي الله عنهما في العول لما خالف فيه فقيل له هلا
قلت ذلك في زمان عمر رضي الله عنه فقال كان رجلا مهيبا فهبته
واجيب عن هذا بان الامكان المجرد عن قراين الوجود لا يقدح
في العلم فان العاقل يعلم ان النيل مثلا جرى ماء قراحا مع انه يمكن
ان ينقلب ذهبا او دما عبيطا فامكان ذلك لا يقدح في العلم بحاله
فكذلك امكان تخلف بعض العلما او موافقة بعضهم ظاهرا مع مخالفته
في الباطن لا يقدح في العلم باجماع علما العصر على حكم الواقعة
اذا اتفق جميعهم كما ذكر وفي هذا الجواب نظر من جهات احدها
انه قياس اثبت به دليل الاجماع واثبات الاجماع بالقياس ممتنع
فان الاجماع اقوى من القياس ولا يثبت الاقوى بالاضعف
والثانية انه جمع بين الممتنع عادة والممكن عادة فان تغير النيل
عما هو عليه ممتنع في العادة وان كان ممكنا بالاضافة الى قدرة الباري
تعالى بخلاف الاعتراض عن خامل او عدو او اظهار كلمة للتقية
فانه ممكن عادة ووقوع مثل ذلك في الاعصار دليل امكانه عادة

ذكر
والثالثة قطع الجمع بينهما لافتراقهما في الحقيقة فان ما تغير من
حال النيل لو اقترن به قرينة تقتضيه لم يبعد وقوعه وانما قطع
بعدم وقوعه لعدم القراين المقتضية له بخلاف ما نحن بصدده
من جمع علما العصر في مكان واحد واتفاقهم على قول واحد في محل
نظر واجتهاد فان القراين الظاهرة كلها تمنع من وقوع مثل ذلك وعدم
وقوعه فيما مضى اقرب شاهد على امتناعه وفيما روي عن الامام احمد مضى
بن حنبل رحمه الله من الانكار على مدعي الاجماع اشارة الى ذلك
وفي بعض النسخ والاجماع حجة على العصر الثاني واي عصر كان
وليس في هذه العبارة كبير فايدة فانها لا تقتضي اكثر من ان الاجماع اذا
انعقد كان حجة ابدا والعبارة الاولى فيها تعرض لما ذكرناه من
رد القول باجماع الصحابة فقط والقول باجماع الصحابة والتابعين
فقط واذا اجمع اهل العصر على شي من الاحكام هل يشترط لانعقاد الشرعية
الاجماع وكونه حجة انقراضهم ام لا فيه قولان لاهل الاصول احدهما
يشترط لامرين احدهما ان المجمعين لا يخلو اما ان يجوز لهم خلاف
ما قالوه او لا يجوز لهم ذلك فان كان الاول فالاجماع لم ينعقد لان أولا
الاجماع المنعقد لا يجوز لاحد خلافه وان كان الثاني ترجيح لزم ترجيح
قولهم الاول على الثاني من غير مرجح لان التقدير ان مصدر القولين
سوا والثاني ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه قال كان راي
وراي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان امهات الاولاد لا يبعن وقد
رايت انهن يبعن فقال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب
الينا من رايك وحدك فلولا ان انقراض العصر شرط لانعقاد الاجماع لعله
والا كان علي رضي الله عنه قد خرج الاجماع برايه الثاني في امهات خرق
الاولاد وكان الانكار عليه بغير كلام احب فانها تقتضي اشتراك

بلغ

القولين في جواز الاخذ بهما وانما احدهما ارجح من الاخر والقول الثاني
وصححه جماعة من اهل الاصول ان الانقراض لا يشترط بل كلما اتفقوا
على الحكم انعقد الاجماع فانهم حينئذ كل الامة المشهود لهم بالعصمة
فلو لم يكن قولهم حجة جاز عليهم الخطا ولم تتحقق العصمة المشهود
بها شرعا ومن دليل هذا القول ان الانقراض لو كان شرطا
لامتنع حصول الاجماع واللازم منتف والملزوم كذلك بيان
الملازمة ان الله تعالى اجرى العادة بان اهل كل عصر لا ياتي الموت
على جميعهم حتى ينشا من اهل العصر الثاني من يساويهم او يقاربهم
والوقوع شاهد بذلك فان جماعة من التابعين افتوا مع وجود
خلق من الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن جبير وسعيد بن
المسيب كل هولاء كانوا يفتون مع جماعة من الصحابة وكذلك عصر وجود صح
التابعين لم ينقرض حتى نشا من اتباعهم خلق وصاروا من
اهل الاجتهاد وهكذا الى اخر الزمان فلو كان انقراض العصر
شرطا فالاحقون باهل الاجماع يعتبر وفاقهم ويقدح في اتفاق
اوليك خلافهم فان قيل اذا انقرض الاولون انعقد الاجماع على
اللاحقين وحرم عليهم الخلاف لزم ان يكون قولهم معتبرا ثم يصير
غير معتبر من غير موجب لذلك وذلك محال فتعين ان يقال
يعتبر انقراضهم ايضا على الوفاق ولكن انقراضهم انما يتم بعد
ظهور خلق من اتباعهم فلا بد من وفاقهم وانقراضهم على ذلك
ويعود الكلام في اتباعهم وهكذا ابدا فيمتنع انعقاد الاجماع
في شي من الاحكام وقد علم وجود الاجماع في ايام الصحابة وظهر
في ايام التابعين وبعدهم فعلم ثبوت الملازمة وانتفا اللازم
فالملزوم كذلك فلا عبرة بالانقراض وما تمسك به مشترط الانقراض

اولا من ان كلا قولي المجمعين سوا الاول والثاني فلا يجوز ترجيح
احدهما على الاخر فان القول الاول لما اجمعوا عليه حكم له بانه ممنوع صح
حق وما بعد الحق الا الضلال والضلال لا يجوز على جملتهم ولا
يجوز لبعضهم المصير اليه فظهر رجحان القول الاول على ما
بعده وما تمسك به ثانيا من قول علي كرم الله وجهه في بيع
امهات الاولاد فقد قيل لم يسوغ له المخالفة عدم انقراض العصر
انما سوغ له ذلك لانه كان اظهر الخلاف في ايام عمر وعمل به لانه
كان الخليفة وليس للمجتهد منع الامام المجتهد من رايه فانفذ عمر
رضي الله عنه ما ظهر له واشهره بحيث شاع في الافاق وفي قول
عبيدة رايك في الجماعة اشارة الى ما تقدم لم يكن اجماعا وفي
هذا نظر فان قوله كان رايي وراي عمر رضي الله عنه ان امهات
الاولاد لا يبعن صريح في انه كان يوافق عمر رضي الله عنهما على ذلك
ثم رجع عنه فمن اين ثبت انه كان مخالفا له وقوله هذا صريح في
انه رجع الى رايه فالوفاق بعد الخلاف يرفع الخلاف ولعل الاقرب
في الجواب في هذه القصة ان يقال كان رايه وراي عمر انهن لا عن صح
يبعن مع ان غيرهما من الصحابة كان يرى بيعهن فلم ينعقد الاجماع
اذ ذاك فلهذا جاز لعلي كرم الله وجهه الرجوع عن ذلك
الراي الاول وقوله فان قلنا انقراض العصر شرط يعتبر قول
من ولد في حياتهم وتفقه وصار من اهل الاجتهاد يعني ان
العلما اذا اجمعوا على حكم ولحقهم من بعدهم من صار في رتبة
الاجتهاد وكان وفاقا لهم على ذلك القول يعتبر في انعقاد
الاجماع على قولنا يعتبر انقراض العصر ومن فروع هذا القول
ايضا ان المجمعين او لا يجوز لهم الرجوع عن القول الاول فانه لم

يصير حجة بعد وعلى قولنا لا يعتبر انقراض العصر لو مضى هذين
الحكمين فلا يجوز للمجمعين الرجوع بل لا يجوز عليهم ذلك كما بينا ولا يقدح
في قولهم مخالفة من لحقهم وصار من اهل الاجتهاد بعد اتفاقهم على
ذلك الحكم والاجماع المعتمد هو المتبادر الى الفهم من قول القايل
اجمع العلما على كذا وذلك هو الاجماع القولي اي ان يقولوا كلهم
هذا حلال او هذا حرام او غير ذلك من الاحكام واما الاجماع
الفعلي مثل ان تفعل الامة كلها شيا فيجب ان لا يكون ذلك
حراما والا كانوا مجمعين على ضلاله وهذا دون الاجماع القولي صح
فان الفعل لا دلالة له على ما في الضمير من علم او تقليد ولهذا قيل
اشتراط انقراض العصر في هذا اولى من اشتراطه في الاجماع
القولي واما اذا قال البعض قولا وفعل البعض ما يوافق ذلك
القول فقد عد هذا ايضا من الاجماع لان القايل والفاعل كل
الامه فلو كان ذلك خطا كانوا مجمعين على ضلاله وليعلم ان هذه
الاقسام ممكنة الوقوع ولكن النظر في وقوعها اما الاجماع
القولي فموجود فان الصحابه رضي الله عنهم اجمعت بالقول على
بيعة ابي بكر رضي الله عنه واما الاتفاق بالقول والفعل
فواقع ايضا فان الفقها قالوا بشرعية ركعتي الطواف وفعلها كل
من حج من الامة وانعقد الاجماع على شرعيتها واختلف الناس
بعد ذلك في انها مشروعتان بصفة الايجاب او الاستحباب
واما الاجماع الفعلي فلا يكاد يتحقق فان الامة متى فعلت
شيا لا بد من متكلم منها بحكم ذلك الشي فاما ان يتفقوا على
الفعل من غير ان يصدر عن احد منهم قول دال على حكم
ذلك الفعل فهذا بعيد وقد قيل ان اجماعهم على اثبات القران



في المصاحف اجماع فعلي وليس كذلك فانهم لم يفعلوا ذلك الا
بعد المشوره والمناظره ثم اتفقت اقوالهم على ذلك ثم فعلوا
وقيل مثال الاجماع الفعلي اجماع الامه على الختان فهو بالاجماع مشروع صح
الفعلي واما وجوبه مشروع فاختلف من اقوالهم وهي مختلف فيه
فلم يكن مجمعا عليه واما انتشار القول وسكوت الباقين عنه فهذا هو
الاجماع السكوتي وظاهر مذهب الشافعي رحمه الله انه لا يكون
اجماعا فانه لا ينسب الى ساكت قول وقيل انه اجماع لانه لو كان
ثم مخالف لظهر فان العادة جارية بان المجتهدين اذا وقعت حادثة
اظهر كل واحد منهم رايه فيها وما اداه اليه اجتهاده وقال
ابو علي بن ابي هريرة ان كان فتيا فقيه فهو حجة وان كان حكم
امام او حاكم فليس بحجة لان السكوت عن الامام والحاكم محتمل
ان الساكت لم يقصد المعارضة لما فيها من اثارة الفتنة
بخلاف معارضة الفقيه فانها لا توجب ذلك وقيل الامر بالعكس
السكوت عن فتوى الفقيه لا يفيد الموافقة لان قوله ليس ملزما
فلا يكون الانكار عليه واجبا ولا يظن باهل العلم ترك الانكار الواجب
وقوله قول الواحد من الصحابه ليس بحجة في القول الجديد وفي
القديم حجة ذكر الواحد من الصحابه ليس قيدا فان الخلاف في
الواحد والاثنين والثلثة والقصد ان الخلاف جار فيما لم يجمعوا
عليه وذلك اذا قال الواحد والاثنان من الصحابة قولا ولم ينتشر
بحيث يبلغ الباقين ولم يعلم له مخالف فهل هذا حجة ام لا قال
في القديم انه حجة يقدم على القياس وحكي هذا عن اصحاب بعضهم
ابي حنيفة ومن دليل هذا القول ما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال اقتدوا بالذين من

الصيرفي من اصحابنا هو حجة وليس اجماعا وقال

بخلاف الامام والحاكم فان قولهما ملزم فيكون الانكار واجبا

بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وفي
الصحيح خيركم قرني ثم الذين يلونهم والقول الجديد وهو
الصحيح انه ليس بحجة اي لا يجب تقليد الصحابي في قوله بل
يجب على المجتهد الاجتهاد في اقواله كغيرهم من العلما ودليل
ذلك ان قول الصحابي اذا لم يسنده عن النبي صلى الله عليه
وسلم كان اجتهادها لم يجوز اقرانه على الخطا فلم يجب تقليده
كساير العلما واما الاحاديث المذكورة فانها محمولة على اتباعهم
في اصل الدين وما نقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم وما اجمعوا
عليه او ما قاله بعضهم وانتشر ولم ينكره الباقون مع علمهم
به فاما قول احدهم عن اجتهاد فلا يجب تقليده فيه بل وفي
الاحاديث المذكورة في الامر باتباعهم الاجتهاد في مواضع
الاجتهاد فان جماعة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب
كانوا يجتهدون ويفتون وهم لا ينكرون عليهم فعلم ان من
سنتهم ترك التقليد والاخذ بالاجتهاد ولو وجب تقليدهم
لانكروا على من يجتهد في زمانهم من التابعين مع علمهم
بافتائهم وقال ابن البرهان الحق المبين ان الصحابي ان قال
قولا يخالف القياس لم يكن حجة واحتج بان قول الصحابي
المخالف للقياس لا يجوز ان يكون الا عن توقيف من الشارع
صيانة للصحابي عن التحكم في الدين وهذا القول
الذي اختاره عن بعض اصحاب ابي حنيفة واحتج في ذلك
بان اباحنيفة قدر الجعل في رد الابق باربعين درهما
لاثر عن ابن مسعود في ذلك واحتج ابن برهان بان الشافعي

(هامش: ثم الذين يلونهم — في ايام الصحابة — كان حجة وان قال قولا لا يخالف القياس — حكي)

بان الشافعي غلظ الدية بالاسباب الثلثة يعني الحرمية والحرم
والاشهر الحرم باقضية الصحابة وهذا القول ضعيف من
وجهين احدهما الاستقرا لاقوال الصحابة فان المردود منها
مما لم يوافق القياس كثير مثل قول عايشة في مسلة العينة
رده الشافعي وقول ابن عمر رضي الله عنهما في نقض الوضوء
بلمس الزوجة رده ابوحنيفة وامثال ذلك كثير لمن استقراه
والوجه الثاني ان العمدة في هذا القول حصر مستند قول
الصحابي في التوقيف والقياس وهذا الحصر ممنوع فان ابواب
الاجتهاد غير القياس يصح ان يكون مستندا مثل التقديم والتاخير
والعموم والتخصيص ونحو ذلك ويصح ان يكون مستند قول
الصحابي ما يراه مستندا عنده ولا نوافق عليه مثل اعتقاد ابي
ذر رضي الله عنه ان التقلل من الدنيا بحيث يكون احدهم على
حد ما كان عليه في ايام النبي صلى الله عليه وسلم واجب واذا
لم ينحصر مستند قوله في التوقيف والقياس جاز مخالفته وان خالف الصحابي
القياس فانه صار كغيره من العلما ولو كان الحكم بالافضلية
والعلو في المنزلة فانه يوجب على من يوجب على من دون المفضل
تقليد التابعين على من بعدهم لكونهم من القرن الثاني المشهود
له بالفضيلة على من بعده ولذلك كان يجب على اهل القرن الرابع
تقليد القرن الثالث فان القرن الثالث مشهود بفضله على
القرن الرابع ولا قايل بذلك اما الاخبار فالخبر ما يدخله
الصدق والكذب وهذا رسم قديم للخبر وهو مدخول من ان
الصدق والكذب نوعان والخبر جنس لهما فانك تقول الخبر
ينقسم الى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشترك بين

(هامش: المفضل القرم ان يجب تقليدهم — الخبر)

القسمين فالصدق احد نوعي الخبر والكذب كذلك وتعريف
الجنس بالنوع ممتنع لان ذلك يؤدي الى تعريف الشي بما هو
اخفي منه فان النوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس ومما يورد
على هذا الرسم ان من الاخبار ما لا يكون الا صدقا كاخبار الله تعالى
ومن الاخبار ما لا يكون الا كذبا كقول من قال النقيضان
يجتمعان والجزء اعظم من الكل فلو كان قبول الصدق والكذب
داخلين في حقيقة الخبر خرج هذان القسمان عن الخبرية فان
قبول الصدق في الكذب مسكوت عنهما الا ان احدهما واجب
الصدق ممتنع عليه قبول الكذب والاخر بعكس ذلك واجب
الكذب ممتنع عليه قبول الصدق وكذلك قول من قال
الخبر ما يحتمل ان يكون صادقا او كاذبا والصحيح ان الخبر
غني عن التعريف بالرسم فان كل عاقل يجد من نفسه فرقا بين
قول القائل قام زيد وبين قوله قم يا زيد ويجيب كل واحد
من الكلامين بغير ما يجيب به الاخر ولا يحتاج في ادراك
هذه التفرقة الى تعلم رسم الخبر ورسم الامر فلولا ان حقيقة
كل واحد منهما معلومة بالبديهة والا لم تحصل هذه التفرقة
بينهما ولتوقف ذلك على معرفة رسم كل واحد منهما والاخبار
تنقسم الى احاد ومتواتر فالمتواتر ما يوجب العلم وهو ان
تروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم الى ان ينتهي
الى المخبر عنه ويكون في الاصل عن مشاهدة او سماع لا عن اجتهاد
دليل انقسام الخبر الى ما ذكر ان الخبر اما ان يفيد العلم بمجرده
او لا يفيده فالاول المتواتر والثاني الاحاد وقال غيره الخبر
ينقسم الى متواتر ومستفيض واحاد فالمتواتر ما يفيد العلم

والمستفيض

والمستفيض ما اشتهر ولم يبلغ مبلغ المتواتر والاحاد ما ليس
كذلك اي ما ليس مشتهرا او لا يفيد العلم وليس هذا التقسيم
مناقضا للاول فان المستفيض داخل في قسم الاحاد واصل التواتر   بهذا التفسير
في كلام العرب ان يجي الشي وقتا بعد وقت يقال تواترت الخيل
اذا جاءت دفعة بعد دفعة ومنه قولهم فعله تارات اي في اوقات
مختلفة وهو مستعمل في عرف الاصوليين بمعنى التواصل الذي لا انقطاع
فيه ولما كان حصول العلم لازما للخبر المتواتر بل اشار الى حقيقته
بقوله وهو ان تروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم
وفي قوله المتواتر ما يوجب العلم اشارة الى بطلان قول من زعم
من الحكماء ان الخبر لا يفيد العلم ودليل بطلان هذا القول حصول
العلم بالقرون الماضية والبلاد الشاسعة كحصول العلم بالمدرك   اي البديهة
باحد الحواس وبديهة النظر ولم يتعرض الى ان العلم الحاصل
بالخبر المتواتر ضروري او نظري والمشهور انه ضروري
وقال الكعبي انه نظري وهو باطل لحصول العلم لمن له اهلية النظر
ولمن ليس له اهلية النظر ومن كلامه ايضا اشارة الى ان الخبر
المتواتر لا يتعلق بعدد محصور بل اذا حصل العلم علم كمال عدد
التواتر واذا لم يحصل علم انه لم يكمل وذهب جماعة الى انه يتعلق
بعدد محصور ثم اختلفوا فقال قوم العدد الذي يكون خبرهم متواترا
سبعون وتعلقوا بان ذلك عدد المختارين في قوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقال اخرون اثنى عشر رجلا
وتعلقوا بان ذلك عدد نقباء بني اسرائيل في قوله تعالى
وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال اخرون خمسة لان الاربعة اكثر ما
يشترط في نصاب الشهادة والشهادة توجب الظن فالزائد عليها

والشاهد

يوجب العلم وقال اخرون وهو اكثر ما قيل في عدد التواتر
انه ثلثمائة وثلثة عشر رجلا عدد اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم يوم بدر وهذه كلها اقوال ضعيفة فان العدد
المشروط فيها ان لا يتحقق صدور الخبر عنه ولا يحصل بخبره وايضا العلم صح
فما من عدد من هذه الاعداد الا ويجوز العقل عليهم التواطؤ
على الكذب فعلم انهم لم يبلغوا حد التواتر وشرط افادة الخبر
المتواتر العلم ان ينتهي الى مدرك الحس كالاخبار عن مشاهدة
بلد او شخص او سماع خبر صادق فلو انتهى الى الاخبار عن مجتهد
فيه لم يفد العلم ولهذا اخبر الجم الغفير الخلق الكثير عن حدث قد اخبر صح
العالم ولم يوجب ذلك العلم لسامعه بل لا يحصل العلم بذلك
وامثاله الا بالنظر في الدليل المفضي اليه وقوله عن مشاهدة
او سماع يعني عن امر يدرك بالحس فان المشاهدة هي الادراك
بحاسة البصر والسماع هو الادراك بحاسة السمع واذا تناقل
الرواة الخبر المتواتر فشرط كونه مفيدا للعلم ان تكون كل طبقة
من طبقات المخبرين لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب وهذا
معنى قولهم يشترط في التواتر استوا الطرفين والوسط
فلو لم يكن بعض الطبقات كذلك خرج الخبر عن كونه متواترا
وقد ادرج في الخبر المتواتر قسم يسمى تواترا معنويا وهو ما اذا الواحد صح
جات اخبار كلها احاد متفقة الخبر بحيث تتوارد على مخبر واحد
كالاخبار الواردة في سخاوة حاتم فان العلم بها انما طريقه انه
من جملة اخبار الاحاد الواردة بما يفيد ذلك ولا شك ان اخبار
النبي صلى الله عليه وسلم توجب العلم وكذلك اخبار الله سبحانه
وتعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم واخبار المخبر بحضرة

الرسول صلى الله عليه وسلم اذا لم ينكره الرسول فان فسر المتواتر
بما يوجب العلم كانت هذه الاقسام داخلة في جملة الاخبار المتواترة
وان فسر باخبار جمع من المخبرين لا يجوز عليهم الكذب خرجت هذه
الاقسام عن جملة الاخبار المتواترة فقد جعلها بعضهم من قسم اخبار
الاحاد وجعل اخبار الاحاد قسمين ما يفيد العلم وهي هذه الاخبار
وما لا يفيد العلم وهو غيرها من اخبار الاحاد وسياق كلامه هنا
يقتضي جعل هذا النوع قسما ثالثا لتاخير التواتر والاحاد فان ما
ذكره في حد التواتر من اخبار جمع لا يقع التواطؤ على الكذب
من مثلهم تخرج هذه الاخبار عن ان تكون منهما فانه قال والاحاد
هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم وفي هذا الرسم نظر فان
وجوب العمل بخبر الاحاد غير داخل في حقيقته بل هو حكم من
عنده صح احكامه استفيد من دليل خارج فلو اقتصر على ان الاحاد ما لا يوجب
العلم كفاه ذلك فان كل خبر لا يفيد العلم فهو خبر واحد وليس
المراد بخبر الواحد ما لا يرويه الا واحد عن واحد بل خبر العشرة

عن العشرة وهكذا يقال له خبر واحد وهو في حكم خبر الاحاد
واما الدليل على وجوب العمل باخبار الاحاد فقد سلك العلماء
فيه مسالك اجودها ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يفزعون
في الوقايع الى روايات الاحاد وكثر ذلك منهم واشتهر من غير
انكار احد منهم لذلك فصار اجماعا على قبول خبر الواحد
ووجوب العمل به فمن ذلك رجوعهم الى رواية عائشة رضي
الله عنها في وجوب الغسل بالجماع من غير انزال واخذ وابي في
توريث الجدة برواية عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وكذلك
في ضرب الجزية على المجوس اخذوا بروايته وذلك كثير لمن

المغيرة ومحمد بن مسلمة ... وفي قضية ... برواية صح

يتبعه وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرسل الى القبائل والجهات
الواحد والاثنين فتقوم الحجة عليهم واما انه لا يوجب فلان
الواحد يجوز عليه الكذب والسهو والتقية وان يخبر عن الشيء
على وفق ظنه الكاذب وتطرق هذه الامور يمنع حصول العلم
وعن بعض اهل الحديث ان خبر الواحد يفيد العلم وربما ينسب
ذلك الى الامام احمد بن حنبل رحمه الله وقال قوم ما في
الصحيحين من البخاري ومسلم معلوم مقطوع به وكل هذا ان
اطلق على سبيل المجاز لارادة الظن الغالب فصحيح وان اريد به
العلم الذي لا يقبل التشكيك فهو باطل فان خبر الواحد بمجرده
لا يوجب الجزم المانع من النقيض وما في الصحيحين متلقا بالقبول
فلذلك ظن انه مقطوع به والا فالانسان يجد فرقا بين ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم من عدد الصلوات وعدد الركعات
فيهما ونحو ذلك وما في الصحيح من الاخبار ولو كان جميع ما
خرجاه في صحيحهما معلوما لكانا معصومين ولم يقل احد
بعصمتهما وينقسم الى مسند ومرسل فالمسند ما اتصل
اسناده والمرسل ان كان من مراسيل غير الصحابة رضي الله عنهم
فليس بحجة الا مراسيل سعيد بن المسيب فانها فتشت فوجدت
لها مسانيد اصل الاسناد في اللغة اسناد احد الشيئين
الى الاخر ثم استعمل في المعاني فقيل اسند فلان الخبر الى فلان
اذا عزاه اليه او تلقاه منه ثم استعمل المحدثون الاسناد بمعنى
رواية الشخص عن الشخص الى اصل الخبر والارسال الاطلاق
وكان من لم يسم من روى عنه لم يقيد ما نقله من الخبر بل اطلقه
والدليل على انقسام الخبر الى المرسل والمسند ان الرواة

العلم

بذلك فلولا ان خبر الواحد يوجب العمل لما قامت الحجة عليهم صح

بلغ

لا يخلو اما ان يسمي بعضهم بعضا حتى تنتهي الرواية الى اصلها
او لا والاول هو المسند والثاني هو المرسل وهذا التقسيم
هو المذكور في الاصول واللائق بها فان المقصود بيان الكلام
فيما يقبل من الاسناد وما الرواة والجهل بهم ولا فرق بين ان
يكون بين التابعي والنبي صلى الله عليه وسلم او بين تابع التابعي
وبين الصحابي او بين رجلين من الاسناد كيف كان ذلك الى
حين بلوغه الينا وكذلك لو كان المجهول من الرواة اكثر من واحد
ولاهل الحديث في هذا مزيد تقسيم فانهم يطلقون المرسل على
ما ذكره التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسم من
سمعه منه ويسمون ما لم يسم احد رجاله في غير هذه الصورة منقطعا
وربما خصوا ما ترك من رواته تسمية اكثر من واحد باسم اخر
ولا يقدح فيما اعتمده الاصوليون الاخلال بشيء من ذلك فان
حظ الاصولي تمييز الخبر المقبول وذلك يحصل ببيان القسمين
المسند والمرسل وقد فسر المسند في الكتاب بما اتصل اسناده
وفيه نظر فان المسند اسم مفعول من اسند ومن لا يعرف المصدر
لا يعرف المشتق وكان الواجب تعريف الاسناد اولا ثم تعريف
المسند به وقد ذكرنا ان الاسناد نقل الرواة بعضهم عن
بعض الى انتهاء الرواية وذكر حكم المرسل ولم يبين حقيقته
وقد ذكرنا المعنى الذي لم يسم بعض رواته ومراسيل الصحابة
مقبولة فان الصحابي اما ان سمع من النبي صلى الله عليه وسلم
او من صحابي مثله والصحابة مقطوع بعدالتهم فلا يتطرق الى
رواية الصحابي قدح وقد روى ابن عباس رضي الله عنهما احاديث
كثيرة مع انه يقال انه لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم

يرد بسبب علم الرواة صح

الراوي المجهول صح

من غير المذكورين المفعو صح

اسم المفعول من ذلك المصدر فان من لا يعرف الضرب لا يعرف صح

بلغ

الاعشرة احاديث ويقال اربعة احاديث وروي عنه او عن غيره
من الصحابة رضي الله عنهم انه قال ليس كل الحديث نحدثكم به سمعناه من
النبي صلى الله عليه وسلم واما مراسيل سعيد بن المسيب فقد
اشتهر انها فتشت فوجدت مسانيد وفي هذا التعليل نظر
فانها اذا ظهرت مسندة كان الاحتجاج بالمسند واستثناؤها
من جملة المراسيل مستدرك على هذا التقرير والتحقيق ان
مرسل سعيد كغيره وانما قال الشافعي رحمه الله ارسال سعيد
عندنا حسن ولا يلزم من هذا ان يكون حجة وانما استحسنها
لان سعيدا لا يكاد يرسل الا عن ابي هريرة رضي الله عنه فانه
صهره فهو يرسل عن من لو سماه كان مقبولا بخلاف غيره فانه
يرسل عن من لو سماه لم يقبل واستقراء مذهب الشافعي رحمه
الله يدل على انه انما احتج بما وجده مسندا من مراسيل سعيد
مثل حديث بيع اللحم بالحيوان جاء مرسلا وجاء مسندا عن سعيد
عن ابي هريرة رضي الله عنه فاما ما يرسله سعيد ولا يوجد مسندا
فليس بحجة بل هو كغيره من المراسيل وقد اختلف العلما في
قبول المرسل والاحتجاج به فعن مالك وابي حنيفة ان المرسل
حجة واحتج لمذهبهما بان العدل اذا روى عنه فانه لا يظن
بالعدل التغرير بالرواية عن غير مقبول وبان العلما في العصر
الاول كانوا يرسلون الاحاديث ويحتجون بها على الناس ويقبل
الناس منهم ذلك وقد كثر الارسال من عمل التابعين مثل
الحسن البصري والشعبي والنخعي وغيرهم وربما قالوا المرسل
احسن حالا من المسند فان المسند قد وكل الامر فيه الى المنقول
اليه والمرسل قد جزم الراوي بعد التبيين حيث لم يسمه وجزم الرواية

حجة عن الشافعي وعلله في الكتاب بانها حجة لا بالمرسل

اي مطلق

حدثنا او لم يسم من روي عنه كان ذلك تعديلا لمن روي عنه

عنه واجاب اصحابنا عن الاول بمنع كون عدم تسمية الراوي
تعديلا فان الاستقراء يشهد برواية جماعة من الكبار التابعين
عن اقوام مجهولين وايضا فشهادة الشاهد على شهادة
شاهد اخر ليست تعديلا للاصل فكذلك الرواية وعن الثاني
بان احتمال الرواية عن من لو سمي لم يقبل يوضح ان المرسل لا
يبلغ درجة المسند ولا يكون احسن حالا منه وقد كان الناس
يقبلون المرسل فلما ظهر الكذب في الرواية والاخذ عن من ليس
اهلا رجع الناس الى الاسناد واستقصوا عن الرواة قال عيسى بن
ابان مراسيل التابعين وتابع التابعين مقبولة ومراسيل غيرهم
لا تقبل الا ان يكون المرسل اماما وقال ابن برهان ان كان
الارسال صادرا ممن يعتقد مذهبنا في الجرح والتعديل قبلناه
وان كان صادرا ممن يخالف مذهبنا في الجرح والتعديل لم
نقبله والمشهور من مذهب الشافعي رحمه الله ما ذكرناه اولا
من المنع من قبول المرسل مطلقا الا مراسيل الصحابة رضي الله
عنهم كما تقدم والعنعنة تدخل على الاسناد العنعنة مصدر عنعن
الحديث يعنعنه اذا رواه بكلمة عن فلان عن فلان ومعنى دخول
العنعنة على الاسناد انها لا تخرج من الاسناد الى الارسال
بل اذا قال الراوي عن فلان وكان ممن يمكن لقاؤه لذلك
الذي روى عنه كان ذلك الحديث مسندا وقال قوم خبر
العنعنة في حكم المرسل لان الراوي لم يصرح بالسماع ممن روى
عنه فصار في معنى المرسل فانه يجوز ان يكون سمعه من شخص
عن المسمى فيكون في الاسناد رجل مجهول والاجود ان الراوي
ان لم يكن مدلسا وهو الذي يروي عن من لم يسمع منه موهما

بلغ

كانت عنعنته اسنادا وان كان مدلسا ثم

انه قد سمع منه فهذا لا تقبل عنعنته وقد اختلفوا في كون التدليس
بالمعنى المذكور وهو ان يذكر الشيخ الذي يروي عنه بغير ما يعرف
به من اسم او نسب ليوهم انه غير ذلك المشهور وهل يقدح
في الراوي فالاكثرون على انه لا يقدح لانه ليس فيه تعمد كذب
ومن الناس من قال يقدح لانه ايهام وايقاع فيما لا يجوز فان
النوع الاول من التدليس لم يدع لمن روى عنه وليس الامر كذلك
والنوع الثاني من التدليس يوقع في ظن ان المسمى شيخ غير
المشهور وقد يكون ذلك المشهور فيه ضعيفا فاذا سمي بغير
ما يعرف به ظن انه ممن يقبل حديثه وفي ذلك تغرير كما حكي
الدارقطني عن النقاش انه كان يروي عن محمد بن يوسف
الرازي وهو كذاب فيقول عن محمد بن طريف **واذا قرا الشيخ**
يجوز للراوي ان يقول حدثني واخبرني وان قرا هو على الشيخ
فيقول اخبرني ولا يقول حدثني قراءة على الشيخ على الراوي
حديث له واخبار وتسميع فللراوي حينئذ ان يقول حدثنا
واخبرنا وسمعته يقول فانه صادق في جميع ذلك واما اذا
قرا الراوي على الشيخ فانه يقول اخبرني اذا سمع الشيخ
قراءته وسكت فان سكوته اقرار بسماعه اذ لو لم يكن كذلك
كان سكوته تغريرا بالراوي عنه وتجهيلا له وذلك حرام
يقدح في عدالته وقوله ولا يقول حدثنا هذا هو المختار
عند جماعة من اهل الاصول تعلقا بان حدثني صريح في
كون المروي عنه محدثا وهو فيما اذا قرا الراوي على الشيخ
كذب فلا يجوز واجازه بعضهم وقال الغرض من اخبرنا
او حدثنا واحد فان القصد حصول العلم بما يروي عن ذلك

الشيخ واللفظان سواء ولو قال حدثني قراءة عليه فيما قراه على الشيخ
كان جائزا قولا واحدا فانه افصح بصورة الحال وعرف اهل الحديث
شاهد بتسمية القراءة على الشيخ تحديثا وان اجاز الشيخ فيقول الراوي
اجازني او اخبرني اجازة هذا اصرح من جواز الرواية بالاجازة
وهذا قول المتاخرين ونص جماعة من الفقهاء على ان الرواية
بالاجازة لا تجوز فان الشيخ لم يخبره ولم يحدثه فلو كان كالاخبار
منهما فتا فان الاخبار ان يحدثه والاجازة ان لا يحدثه بل تقتصر
على الاذن له في الرواية والجمع بين الامرين ممتنع وعمدة من
اجاز الرواية بالاجازة من غير انكار احد منهم لها وفي هذا نظر
فان السلف لم يجمعوا على الاجازة ولم تكن مشهورة في الصدر
الاول وانما كان اعتمادهم على الرواية فالحادث بعد ذلك
من اتفاق المتاخرين لا حجة فيه فان الغالب عليهم قصد علو الاسناد
والتكثر بالرواية لا تحقيق طريق النقل ثم المختار عند القائلين
بجواز اعتماد الاجازة انه لا يجوز للراوي فيها اخبرني ولا حدثني
مطلقا بل مقرونا بقوله اجازة واجاز بعضهم ان يقول حدثني
مطلقا وهو ضعيف فانه كذب لان من اجاز لم يحدث والاولى
ان يقول اجازني فان ذكر اخبرني او حدثني مع قوله اجازة
فيه نوع تناف كما تقدم بيانه **واما القياس** فهو رد الفرع
الى الاصل في الحكم بعلة تجمعهما واصل القياس في اللغة بمعنى
التشبيه ومنه قولهم من قاس جدواك بالغمام اي من شبه وقولهم
يقاس المرء بالمرء بنسبته ويطلق بمعنى التقدير ايضا يقال قست
الثوب فكان ذراعا اي قدرته وذلك لان المتشابهين يتقاربان
في المقدار بوجه او يتساويان فيه وقد اختلف العلماء في رسم

القياس بين الشرعي وما ذكره هنا اقرب الرسوم به فان
من قال القياس عبارة عن الاعتبار لم يزد على ابدال لفظ بلفظ ولم
يشر الى معنى من القياس الشرعي الاعلى بعد من جهة ان
الاعتبار اشتقاق من العبور وهو المجاوزة والعبور من شيء
الى شيء ولذلك القياس تعبر من حكم الاصل الى حكم الفرع ومن
قال القياس امارة على الحكم فقوله ظاهر الفساد لانه ليس كل
امارة قياسا فان ظن تناول النص العام للحكم وليس قياسا ومن
قال القياس هو الاجتهاد اخطا من حيث فسر الخاص بالعام
لان الاجتهاد اعم من القياس فان حمل وليس ذلك قياسا واما
الرسم الذي هو اختيار القاضي ابي بكر ان القياس حمل معلوم على
معلوم في اثبات حكم لهما او وصف لهما او نفيهما عنهما فقد اختاره الائمة
من اهل الاصول وقالوا انه جامع مانع فان لفظ المعلوم يشمل
الموجود والمعدوم وهو اجود من قول من قال حمل شيء على
شيء وقوله في اثبات حكم او وصف حكم مثل قولنا
التبييت واجب في صوم رمضان بالقياس على صوم الكفارة
بجامع اشتراكهما في الوجوب والوصف مثل قولنا النبيذ
نجس مسكر فكان نجسا قياسا على الخمر وهذا راجع الى اثبات
حكم ايضا ولهذا لم يذكر الامام الغزالي في هذا الرسم الوصف
مع الحكم بل قال حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما والمطلوب
من القياس قد يكون الاثبات كايجاب التبييت مثلا وقد يكون
النفي كعدم وجوب الزكوة في الحلي فلذلك قال او نفيه ليشمل
القياس المثبت والقياس المنفي النفي ثم تعرض لتفصيل الجامع بين
الاصل والفرع بانه قد يكون اشتراكهما في حكم مثل اشتراك الكلب

امارة على الحكم

الاثبات

الذي لا منفعة فيه والخنزير في تحريم الاقتناء فقياس الخنزير
على الكلب في الحكم بالنجاسة بجامع اشتراكهما في حكم وهو
تحريم اقتنائهما وقد يكون اشتراكهما في وصف مثل
اشتراك الخمر والنبيذ في الشدة المطربة فقياس النبيذ على
الخمر في الحكم بالتحريم بجامع اشتراكهما في وصف وهو الشدة
المطربة وقد يكون الجامع اشتراكهما في انتفاء الحكم مثل
قولنا الخل لا يرفع الحدث ولا يزيل النجاسة كالمرق فالجامع اشتراكهما
في انتفاء وصف مثل قولنا السرجين لا يباع قياسا على الميتة بجامع
اشتراكهما في انتفاء الطهارة عنهما وفي قوله باثبات حكم او
وصف مناقشة في الاثبات مصدر اثبت والقايس لا يثبت الجامع
بل يظهره لتعدي الحكم به من الاصل الى الفرع وكذلك نفي
الحكم والوصف بجامع ليس يحدثه القايس بل انتفا متحقق
في نفس الامر يظهره القايس لينفي الحكم عن الفرع كما انتفى
عن الاصل ولهذا قال ابن الخطيب بامر جامع بينهما من حكم او وصف
وقوله او نفيه عنهما هكذا صواب العبارة فان الجامع يجب ان
يكون مشتركا بين الاصل والفرع والا لم يكن جامعا وافرد
بعضهم الضمير في عنهما فقال او نفيه عنه على ارادة الفرع ليعد
اليه حكم الاصل وفي ذلك اثبات ما يقتضي اثبات الجامع
في الفرع والجامع حقه ان يكون ثابتا بنفسه ليثبت الحكم المدعى
في الفرع به وهذا الرسم فاسد بامور احدها انه يقتضي مساواة
الفرع الاصل في اثبات حكم لهما فجعل حكمهما ثابتا باثبات القايس
وليس الامر في القايس كذلك بل حكم الاصل يجب ان يكون
ثابتا قبل القياس وانما يجتهد القايس في اثبات مثل حكم



الاصل في الفرع لا في اثبات حكم الاصل والفرع جميعاً الثاني
انه تعرض لتفصيل الجامع من كونه اثبات حكم اوصفه او نفي
ذلك وتفصيل الجامع ليس داخلاً في ماهية القياس بل الذي
يتوقف عليه معرفة القياس الجامع المطلق فان الحاجة الى
ذكره لنفس كونه جامعاً لا لخصوصية من خصوصياته ولو كان
ذلك داخلاً في التعريف لزم التعرض لاقسام الاصل المقيس عليه
من كونه منصوصاً على علته او ماخوذاً من الاستنباط فان الاصل
احد اركان القياس كما ان الجامع احد اركانه فلما لم يجب التعرض
لاقسام الاصل لم يجب ذلك في الجامع فذكره مستدرك

**الثالث** ان القياس الفاسد يخرج من هذا الرسم
ومورد التقسيم مشترك بيان خروج الفاسد عن هذا الرسم
انه شرط فيه حصول الجامع ومتى تحقق الجامع بين الاصل
والفرع كان القياس صحيحاً ومتى لم يتحقق كان فاسداً وكان
حقه ان يقول الجامع في نظر المجتهد ليتناول الفاسد والصحيح
ولاجل هذه الاشكالات **قال** ابو الحسن البصري القياس
تحصيل الحكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند
المجتهد وقوله في الكتاب رد الفرع الى الاصل في الحكم
بعلة تجمعهما سالم من الاشكال الاول والثاني دون الثالث
فانه يخرج منه القياس الفاسد فهو اقرب من الحد المشهور
ولو اضيف اليه في نظر المجتهد سلم من الاشكالات الثلاثة
وقيل انما عدل في حد المشهور عن ذكر الفرع والاصل لان
المتبادر الى الفهم منهما الموجود فعدل الى ما يعم الموجود والمعدوم
ولا طائل في هذا القول فان قوله في الحد المشهور في اثبات

حكم او صفة لهما يشعر بالوجود اشعاراً ظاهراً لا يفهم مثله
من لفظ الاصل والفرع ثم التعرض للمعدوم ليس عظيم امر
في القياس فان القياس انما هو اضافة بين امرين اما في الذهن واما
في الخارج فلا قياس الا حيث يصدق الوجود فلا معنى للتعرض
للمعدوم والتعبد بالقياس جائز عقلاً فانه لا يلزم من فرضه محال
وكل شيء لا يلزم من فرضه محال فهو جائز عقلاً ولان التشبيه
والتمثيل والجمع بين الشيئين بوصف معتمد في الامور العادية
فلا امتناع في كونه طريقاً الى تحصيل المصلحة واجتناب المفسدة
والفقهاء مجمعون على ان الشرع ورد بالتعبد به وانه حجة
يجب الرجوع اليه في الاحكام الشرعية واحتجوا على ذلك
باشياء مثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
المجاوزة فامرهم بتعدية حكم الاصل الى الفرع وقوله صلى الله
عليه وسلم للذي سأله عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت
فتمضمضت وكل هذه التمسكات ضعيفة فان سياق الاية تعطي
ان المقصود بالاعتبار هو النظر في فعل الله تعالى بالكفار
بدليل قوله فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا واما الخبر فهو خبر
واحد لا يصلح طريقاً لاثبات اصل مقطوع به ثم فيه اثبات القياس
مطلقاً بقياس منصوص عليه ولا يلزم من كون القياس الماخوذ
من النص حجة ان يكون كل قياس حجة واجود الطرق في
اثبات القياس التمسك باجماع الصحابة عليه فانهم لما اختلفوا في الجد
في الاكدرية وفي قوله انت حرام وفي التشريك في الميراث
اخذ كل واحد منهم بما راه عنده قياساً صحيحاً ولم ينكر بعضهم
على بعض وذلك دليل على اجماعهم على القياس في الشرعيات

عليه السلام
وقوله لو كان
على ابيك دين ارايت

وما احتج منكروا القياس بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله تعالى فردوه الى الله والرسول وقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظن وما جاء في ذم
القايلين بالراي كل ذلك شبه لا تقوم به الحجة على دعواهم
فان الحكم بالقياس راجع الى الكتاب وهو رد الى الله ورسوله
وليس القياس من الظن الذي لا يغني من الحق شيئا فان ذلك
الظن هو الظن الذي لا اصل له في الشريعة واما ما له اصل
من الكتاب والسنة والاجماع فهو من الحق والعمل به واجب
بدليل الشاهد والمفتي فان قولهما ظن ويجب العمل به وذم
القول بالراي بغير اصل والراي اعم من القياس ومن لطيف
الاجوبة عن التمسك بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء قول
من قال رد القياس وكونه ليس بحجة ان قيل انه ماخوذ
من نص الكتاب كان باطلا وان قيل بالرد اليه بتوسط فقد
حصل الاعتراف باثبات حكم يرجع الى الكتاب والقياس كذلك
فلا تكون الاية دليلا على ابطاله واما التمسك بحديث معاذ
رضي الله عنه حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بالسنة قال
فان لم تجد قال اجتهد براي فضعيف لامور احدها ان هذا
الحديث مرسل وقد تقدم ان المرسل لا يحتج به فان قيل
هو متلقى بالقبول فيجب العمل به كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا يرث القاتل فانه مرسل ووجب العمل به لما تلقته الامة
بالقبول قيل تلقي خبر معاذ هذا بالقبول ممنوع فان المتداول
له بعض اهل الاصول وارسال لا خلاف في ميراث القاتل فان اهل

وليس كل الامة وقد نطق به الحديث عن ضعفه صح

محمول على الراي صح

العلم على اختلافهم واختلاف طبقاتهم قبلوه ولو قيل الحكم مستفاد
من الاتفاق عليه لا من الخبر المرسل لم يكن بعيدا والثاني ان
راي معاذ رضي الله عنه قد يكون مستندا فهو واقعة عين لا عموم
لها والثالث ان الراي اعم من القياس فان الراي هو الاجتهاد
الاخذ بالبراءة الاصلية واستصحاب الحال والاخذ بالاشد ولا يلزم
من الاذن في الراي الذي هو اعم من القياس الاذن في خصوص
القياس واضعف من هذا التمسك بكتاب عمر رضي الله عنه وقوله
قس الامور بعضها ببعض فان هذه الرسالة مرسلة وهي قول الصحابي
وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الى قياس علة وقياس دلالة
وقياس شبه فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجبة وقياس
الدلالة موجبة للحكم وقياس الشبه هو الفرع المردد بين اصلين
فيلحق باكثرهما شبها الدليل على انقسام القياس الى هذه الثلثة
ان الفرع المطلوب حكمه بالقياس لا يخلو اما ان يتردد بين اصلين
او لا والاول قياس الشبه والثاني اما ان تكون العلة فيه بحيث
يحسن في العقل تخلفها في الفرع او لا والاول قياس الدلالة والثاني
قياس العلة وقد اشار الشافعي رحمه الله الى هذا التقسيم ومعنى
قوله ما تكون العلة فيه موجبة اي مقتضية للحكم بحيث لا
يحسن عقلا تخلف حكم الفرع عنها كتحريم الضرب قياسا على
التافيف فان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معلوم ان التحريم للاكرام
للوالدين ويقبح عقلا اكرامهما بمنع التافيف واباحة ضربهما
فقياس الضرب على التافيف قياس العلة عند من يراه من باب
القياس وقد ذهب جماعة من اهل العلم الى ان هذا ليس قياسا
وسماه بعض اصحاب فحوى الخطاب وجعله من المدلول عليه باللفظ

الى ابي موسى الاشعري

الاقسام

ومن الاجتهاد … عند العلماء جمهور … وتخصيص … وما اجمع … الاجتهاد صح

… على الاخر … العلة دالة على الحكم فلا يكون صح

وَيشهد لهذا القول ان نفاة القياس اثبتوا تحريم الضرب بتحريم التافيف
ولم يعدوا ذلك من القياس وقد جعله الشافعي من باب
القياس نظرا الى انه لولا الاصل المنصوص عليه ما ثبت الحكم
المطلوب في الفرع ومن هذا النوع من القياس نهيه صلى الله
عليه وسلم عن التضحية بالعوراء فقسنا العميا عليها لانه لا
تحسن في العقل ان يقال العوراء لا تجزي والعميا تجزي
وربما ادرج في هذا النوع ما ليس منه بحيث ينتشر ولا ينضبط
والاجود ما ذكرنا في ضبطه وليس المعني بقوله موجبة على
الوجه المذكور بحيث لا يحسن التخلف ولو فرض لم يلزم محال
وهذا شان العلل الشرعية فانها ليست موجبة بنفسها بل هي
امارة على الحكم واما قياس الدلالة فهو غالب انواع الاقيسة
وهو ما يكون الحكم فيه بعلة مستنبطة ويجوز ان يرتب الحكم
بها في الفرع ويجوز ان يتخلف في العقل كايجاب الزكوة في مال
الصبي بالقياس على مال البالغ فان العلة الجامعة بينهما دفع
حاجة الفقير بجزء من مال النامي ويصح في العقل ان تجب
الزكوة في مال البالغ بهذه العلة ولا تجب في مال الصبي وهذا
النوع من القياس اضعف من الاول فان العلة فيه دالة على
الحكم وليست ظاهرة ظهورا يشبه الايجاب وربما جمع بعض
المصنفين بين هذين النوعين وجعلهما نوعا واحدا وربما عد
ما يصلح ان يكون من النوع الثاني من الاقيسة في جملة النوع
الاول لعسر ضبط ما يفترقان به اذا عدل عما ذكرنا من الضبط
فانه اقرب الطرق الى الفرق بين هذين النوعين وهذان
النوعان مقبولان عند القياسين واما قياس الشبه فمختلف

الايجاد العقلي بحيث يستحيل التخلف لا اقتضاء

العلم البالغ

في قبوله وقد اشار الشافعي رحمه الله الى قبول قياس الشبه
واضيف القياس الى الشبه لان المعتمد فيه قوة شبه الفرع
بالاصل ومثاله ضمان العبد فانه متردد بين الانسان الحر وبين
البهيمة فانه يشبه البهيمة في الضمان من حيث انه انسان مكلف
فذهب الشافعي رحمه الله الى الحاقه في الضمان بالبهيمة فانه
يشبه البهيمة في الضمان من حيث لان شبه العبد بالاموال
اكثر من شبهه بالاحرار بدليل انه يباع ويورث ويوقف
وتضمن اجزاوه بما نقص ومما الحق بقياس الشبه ايجاب النية في
الوضو فان الوضو متردد بين التيمم وازالة النجاسة ويشبه التيمم
من حيث انه طهارة عن حدث فيجب فيه النية بالقياس على
التيمم ويشبه ازالة النجاسة من حيث انه طهارة بمايع فلا تجب
فيه النية وهذا النوع اضعف من النوع الثاني فان الجامع فيه
بين الاصل والفرع ليس علة الحكم وانما هو اشتراك بين
الفرع والاصل في حكم او وصف ولم يذكر قياس الطرد فكانه
يرى انه غير مقبول وهذا هو ظاهر قول الخراسانيين من
اصحابنا وقد شدد الغزالي النكير في كتابه المنتحل على قياس
الطرد وقال انه تصرف في الشرع بغير دليل ورجع عن هذا
القول في كتابه الذي سماه شفا الغليل وقال القول بالقياس
الطردي لابد منه وقد عمل به الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم
من اهل العلم فان الاجناس الستة المنصوص عليها في باب الربا
اختلف الصحابة رضي الله عنهم في علة الربا فيها والحق كل منهم ما
يراه مشاركا في العلة وليس ثم الا اوصاف طردية مثل الطعم
والكيل والجنس والتقدير وقياس الشبه وقياس الطرد

الحر ويشبه مالا من حيث انه ادمي

يشتركان في تعليق الحكم بغير علته وانما امتاز الشبه بالتردد
بين اصلين وذلك لا يشترط في الطرد فقبول قياس الشبه مع رد
قياس الطرد بعيد والذي يقتضيه الدليل قبولهما جميعا او ردهما
جميعا فان الاشتراك في الاوصاف او الاحكام ان كان معتبرا
وجب اعتباره في الشبه والطرد وان لم يكن معتبرا وجب الغاوه
فيهما جميعا ومن شرط الفرع ان يكون مناسبا للاصل ومن
شرط الاصل ان يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين ومن
شرط العلة ان تطرد في معلولاتها ولا تنتقض لفظا ولا معنى ومن
شرط الحكم ان يكون مثل العلة في النفي والاثبات والعلة
هي الجالبة للحكم والحكم هو المجلوب للعلة الفرع هو ما
يراد اثبات حكم الاصل فيه مثل الارز مثلا يراد اجرا الربا فيه
بالقياس على الحنطة ومعنى كون الفرع مناسبا للاصل صحة الحاقه به وذلك
باشتراكهما في علة الحكم في الاصل فذكر العلة في القياس
يغني عن هذا الشرط عند من لا يقبل قياس الطرد فان من رد
القياس الطردي انما يعتبر الاجماع في علة الحكم فمتى
تحقق ذلك صح القياس ومتى لم يتحقق ذلك بطل القياس فلا
معنى لمناسبة الفرع الاصل بعد الاشتراك في علة الحكم وانما
يصح اعتبار المناسبة المذكورة شرطا زايدا عند من
يقبل القياس الطردي فان الفرع قد يكون مشاركا للاصل
في اوصاف ومع ذلك لا يحسن الجمع بينهما لعدم المناسبة بينهما وانما
تعتبر الاوصاف الطردية اذا كان الجمع بين الاصل والفرع في الحكم
شايعا مستحسنا ومثال ذلك قولنا في الزام السيد اجابة
عبده الى النكاح ان العبد مكلف مولى عليه فاجابه الى النكاح

فيجبر

الى النكاح اذا طلب كالسفيه فهذا قولنا قياس طردي وبين
العبد الذي هو الفرع والسفيه الذي هو الاصل مناسبة من حيث
ان كل واحد منهما مولى عليه وعبارته معتبرة فلو قيل
المجنون اذا طلب النكاح وجبت اجابته لانه انسان مولى عليه
والولد البالغ المطلق تجب على الاب اجابته اذا طلب لانه بالغ
مكلف كان ذلك باطلا لعدم المناسبة بين السفيه والمجنون
فان السفيه تعتبر عبارته في العبادات والمجنون لا تعتبر عبارته
في شي اصلا وكذلك البالغ المطلق مستقل بنفسه بخلاف السفيه
فانه مولى عليه فالمناسبة بين السفيه والعبد اشتراكهما
في وصفين خاصين بخلاف البالغ المطلق فانهما وان شاركاه (والمجنون)
في وصفين الا ان احدهما في المجنون عام لا يختص بالسفيه
فان قولنا الانسان مولى عليه جمعنا بينهما بوصفين الانسانية
وهي امر عام لا يحسن اعتبارها في احكام الخصوص واما في
الولد البالغ فان الجمع وقع بوصفين عامين وهما البلوغ والتكليف
فهذا معنى مناسبة الفرع للاصل فلو لم يذكر هذا الشرط
كان اولى فان ظاهر كلامه الاعراض عن قياس الطرد فتحصل
مناسبة الفرع للاصل فلو لم يذكر هذا الشرط كان اولى
في الاشتراك في علة الحكم وقد ذكر ذلك في حد القياس
فان قيل مناسبة الفرع اصله تعتبر في قياس الشبه فان
الحكم فيه معلق بقوة الشبه لا بعلة الحكم فتعتبر المناسبة فيه
فلذلك ذكرها قيل لم يقيد ما ذكره من الشرط في الفرع
بقياس الشبه فالاطلاق مستدرك لو سلم هذا الجواب
وايضا فالمناسبة في قياس الشبه محققة بين الفرع واصله

المتردد بينهما وانما النظر في اي الشبهين اقوى فقوة المشابهة
في الشبه كعلية الحكم ان وجدت قوة المشابهة كان الفرع
مناسبا وان لم توجد لم يكن مناسبا فالجامع قوة الشبه فلا
معنى لاشتراط مناسبة اخرى وراء ذلك واما الاصل
فهو المطلوب اثبات حكمه او مثل حكمه في الفرع كالحنطة
مع الارز فاذا كان حكم الاصل ثابتا بنص او اجماع وعلمت
علته بنص او استنباط جاز القياس عليه بتلك العلة وهل
يجوز تغيرها فيه خلاف مثال ذلك ان يقاس الارز
على الحنطة بجامع الطعمية فيجوز قياس الذرة على الارز
بهذه العلة فلو قيل الذرة كالارز بجامع ان كل واحد منهما
قوت في مكان تعدم فيه الحنطة او يقل كان ذلك قياسا
بغير علة الحكم ولانه يفضي الى ما يستهجن ولا يحسن في
العقل فانه اذا جاز الجمع بين الذرة والارز بجامع كونهما قوتا
في قطر تعدم فيه الحنطة او تقل جاز الجمع بين الارز والنيلوفر
فان كل واحد منهما نبات لا ينقطع عنه الماء فيكون النيلوفر
ربويا بهذا الجامع واذا اثبت الشافعي حكما بالمفهوم واراد
الاحتجاج على الحنفي بالقياس عليه كان ذلك باطلا لان دليل
حكم الاصل ممنوع عند الحنفي فيكون القياس حجة موقوفة
على الخصمين موقوف على حكم الاصل بدليل متفق عليه بينهما
ولو تواطئا على حكم الاصل لزمهما القياس بذلك التواطؤ ولم
يكن حجة واما العلة فمن لم يجوز تخصيص العلة اشترط
اطرادها ومعنى ذلك ترتب الحكم عليها في جملة صور ثبوتها
والدليل هذا ان العلل الشرعية مسلوك بها سبيل العلل

وان كان حكم الاصل ثابتا بالقياس جاز القياس عليه

القياس الاول والصحيح ان مثل هذا الحاق بغير علة

والعلل العقلية

العلل العقلية هذا شأنها ومن اجاز تخصيص العلة اكتفى
بظهور المناسبة ولم يعتبر الاطراد ودليله ان العلل الشرعية
امارات ولا يلزم من كون الشيء امارة على الحكم في صورة ان
يكون امارة عليه في كل صورة وانتقاض العلة لفظا هو ان
تصدق الاوصاف المعبر بها عن علة الحكم بدون الحكم كقولنا
في القتل بالمثقل انه قتل عمد عدوان فيجب القصاص بالقياس
على القتل بالمحدد فتنتقض هذه العلة بقتل الوالد ولده مع انه
لا قصاص عليه ولهذا قال بعض اصحابنا القصاص واجب في
قتل الوالد ولده ولكنه لا يقاد به لحرمة الابوة فتكون
العلة مطردة وانما تخلف الاستيفاء لمانع وهذا كما تقول
فيمن قتل بالمحدد ومن وليه صغير ان القصاص واجب بالقتل
والاستيفاء متاخر الى بلوغ الصغير فلا يلزم من عدم الاستيفاء
عدم الوجوب فلا تكون العلة منتقضة واما انتقاض العلة
من جهة المعنى بان يوجد المعنى الذي علق الحكم به في الاصل
في مكان اخر ولا يترتب عليه الحكم مثل ان يقال علة ايجاب
الزكوة في المواشي مثلا دفع حاجة الفقير فيقال هذا
ينتقض بالجواهر فان دفع حاجة الفقير تحصل بايجاب الزكوة
فيها ولا زكوة فيها فانتقضت العلة بمعنى اي من جهة المعنى
وربما فسر انتقاض العلة بمعنى اذا ابدل وصف من
الاوصاف المذكورة مثل العلة او حذف ووجد الحكم كما اذا
قيل في الوضوء طهارة تراد للصلوة بالماء فلا تجب فيها النية
كازالة النجاسة فقيل هذا ينتقض بالتيمم فانه طهارة تراد
للصلوة وتجب النية فيها وقولكم بالماء فلا تجب فيها النية كازالة

بتحقيق هذه الاوصاف

النجاسه فقيل هذا ينتقض بالتيمم فانه طهارة تراد للصلوة تجب النية فيها وقولكم بالماء لا اثر له في الحكم وهذا انقض من طريق المعنى وقد يقال له كسر ولا يكاد يجي هذا الا في القياس الطردي والعلل التي يعتبر فيها اوصاف مجتمعة كقولنا قتل محض عمد عدوان واطراد العلة في معلولاتها تغني عن قوله ولا ينتقض وانما صرح به ليتعرض لتفصيل النقض وانه تارة يكون على اللفظ وتارة يكون على المعنى وما ذكر في العلة انما يعتبر عند من لا يرى تخصيص العلة وفيما اذا لم يكن الحكم معللا بعلتين او اكثر فان كان ذلك لم يلزم انتفا الحكم عند انتفا احدى العلتين اي العلل لاحتمال وجود العلة الاخرى ومثاله هذا ان القتل يجب بالردة والزنا بعد الاحصان وكذلك قوله في الحكم ان من شرطه ان يكون مثل الحكم في النفي والاثبات يعني اذا كان الحكم معللا بعلة واحدة فانه يوجد اذا وجدت وينتفي اذا انتفت فاما اذا كان له علل كما ذكرنا في القتل لم يلزم انتفاوه عند انتفاء بعض العلل ومعنى كون الحكم مثل العلة مساواتهما في الوجود والعدم فهما متلازمان في الوجود والانتفاء في الحقيقة والعلة هي الجالبة للحكم اي الوصف المناسب لترتب الحكم عليه مثل دفع حاجة الفقير فانه مناسب لايجاب الزكوة والحكم ما يصح ترتبه على العلة فهو مجلوب لها وفي هذا اشارة الى الغاء الطردي فان الاوصاف الطردية ليست جالبة واما الحظر والاباحة فمن الناس من قال اصل الاشياء على الحظر الا ما اباحته الشريعة فان لم يوجد في الشريعة ما يدل على الاباحة

أمامه

للحكم اي ليست مناسبة لا مصا[illegible]

فيتمسك بالاصل وهو الحظر ومن الناس من قال بضده وهو ان اصل الاشياء على الاباحة الا ما حظره الشرع هذه المسئلة كلامية وهي من فروع القول بالحسن والقبح العقليين وانما جرت عادة اهل الاصول بالكلام عليها وا الكلام على شكر المنعم في اصول الفقه فخص احد المسلكين بالذكر دون الاخرى لمعنى وهو ان مسئلة الشكر لا يكاد يتعلق بها شي من الاحكام والفروع بخلاف مسئلة الحظر والاباحة فان جماعة من اصحابنا خرجوا ما لم يذكر في كتاب ولا سنة على وجهين بناء على ان اصل الاشياء الاباحة او الحظر فلما تعلقت احكام الفروع بهذه المسئلة تعين ذكرها فيما وضع للفقها من الاصول والمشهور من مذهب الاشعرية الوقف وان لا حكم قبل ورود الشرع و نفي الحكم فهو قضية قولهم لا يحسن العقل ولا يقبح واما المعتزلة فقد اختلفوا فقال قوم منهم اصل الاشيا الاباحة ويحكي هذا عن ابي العباس وابي اسحق من اصحابنا وقال اخرون اصل الاشيا الحظر ويحكي هذا عن ابي علي بن ابي هريرة من اصحابنا وقال اخرون اصل الاشياء ودليل هذا القول ان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح عقلا والاشيا كلها ملك الله تعالى فلا يحل لاحد التصرف فيها بغير اذن شرعي ودليل الاول ان هذا انتفاع خال عن امارات المفسدة ولا مضرة فيه على المالك فكان مباحا قياسا على الشاهد يعني ان الانتفاع كذلك في الشاهد مباح مثل الاستظلال بجدار الغير فكذلك التصرف في الاشيا قبل الشرع انتفاع لان الكلام فيما كان منفعة ولا مضرة فيه ولا مفسدة

من جوانب وغير مما

قبل الشرع

وَالمالكُ هُوَ اللهُ سبحانَهُ وَتعالى متعالٍ عَنِ التَّضَرُّرِ بذلكَ
فوجبَ القولُ بإباحتِهِ وَليعلمْ انَّ محلَّ الخلافِ مَا كانَ خارجًا
عَن محلِّ الضرورةِ كالتنفّسِ وَاكلِ مَا لابدَّ منهُ في بقاءِ
الصورةِ فانَّ هذا مباحٌ وفاقًا وَقد تبيّنَ وجهُ تعلّقِ هذه المسئلهِ
بالفروعِ بقولِهِ فانْ لمْ يوجدْ في الشريعةِ مَا يدلُّ على الاباحةِ
يتمسّكُ بالاصلِ وَهوَ الحظرُ ومعنى استصحابُ الحالِ انْ يستصحبَ
الاصلُ عندَ عدمِ الدليلِ الشرعيِّ بخلافهِ ومعناهُ استصحابُ
حكمِ البراءةِ الاصليّةِ مثلُ وجوبِ صلوةٍ زائدةٍ على الخمسِ
فالاصلُ عدمُهُ فانَّ الصلواتِ كلَّها لمْ تكنْ واجبةً فلمّا وجبتْ
نفيَ مَا زادَ عليها على ذلكَ الاصلِ وهكذا في جميعِ الابوابِ
متى لمْ يجدِ المجتهدُ دليلًا منافيًا لاستصحابِ البراءةِ حكمَ
باستصحابِ الاصلِ وهذا معتمدٌ باتفاقٍ عندَ عدمِ جميعِ الادلةِ
مِنَ النصِّ وَالقياسِ وَالمفهومِ **وَامّا** استصحابُ الاجماعِ
فقدِ اختلفوا فيهِ فاحتجَّ بهِ قومٌ وردّهُ آخرونَ ومثالُهُ
قولُنا في المتيمّمِ اذا رأى الماءَ في اثناءِ الصلوةِ انّهُ يمضي فيها
ولا يقطعُها لانّهم اجمعوا على جوازِ ذلكَ دخولِهِ في الصلوةِ
قبلَ الرؤيةِ فيستصحبُ حكمُ هذا الاجماعِ بعدَ الرؤيةِ فيمضي
في الصلوةِ عملًا بالاستصحابِ **وامّا الادلّةُ** فيقدّمُ الجليُّ
على الخفيِّ وَالموجبُ على الموجبِ للظنِّ وَالنطقُ على القياسِ
وَالقياسُ الجليُّ على القياسِ الخفيِّ فانْ وجدَ في النطقِ
مَا يغيّرُ الاصلَ والّا فيستصحبُ الحالُ الغرضُ من هذا
التفصيلِ الكلامُ على كيفيّةِ استعمالِ الادلّةِ المذكورةِ واستخراجِ
الاحكامِ منها فالظاهرُ جليٌّ بالاضافةِ الى المؤوّلِ وَالمتواترُ

(حاشية: هذا دليلٌ ... الادلة يرجع اليه عند عدم دليل شرعي) — عدم م — للعلم م — استخراج م

يوجبُ العلمَ فيقدّمُ على الآحادِ الّا اذا كانَ المتواترُ دالًّا
بطريقِ العمومِ فيجوزُ تخصيصُهُ بما يفيدُ الظنَّ مِن خبرِ الواحدِ
وَالقياسِ على مَا تقدّمَ فالموجبُ للعلمِ اذا كانتْ دلالتُهُ
قاطعةً قُدِّمَ على مَا يعارضُهُ ممّا يوجبُ الظنَّ واذا كانتْ دلالتُهُ
محتملةً وَامكنَ الجمعُ بينَهُ وَبينَ مَا يعارضُهُ جُمِعَ **وَقولُهُ**
يقدّمُ النطقُ على القياسِ يعني اذا كانَ النطقُ نصًّا فلو كانَ
عامًّا واقتضى القياسُ تخصيصَهُ ففي ذلكَ مَا تقدّمَ مِنَ الكلامِ في
تخصيصِ العمومِ بالقياسِ فليسَ تقديمُ النطقِ على القياسِ
مطلقًا بلْ على التفسيرِ الذي ذكرناهُ وَالقياسُ الجليُّ مثلُ
قياسِ العلّةِ يقدّمُ على قياسِ الشبهِ لانّهُ خفيٌّ بالاضافةِ الى
قياسِ العلّةِ **وَقولُهُ** فانْ وجدَ في النطقِ مَا يغيّرُ وَالّا
فليستصحبِ الحالُ كلامٌ ناقصٌ فانَّ العدولَ الى الاستصحابِ لا
يكونُ عندَ عدمِ النطقِ فقطْ بلْ عندَ عدمِ المنطوقِ وَالمفهومِ
وَالقياسِ جميعًا فانّهُ يعدلُ اليهِ عندَ جميعِ مَا يسمّى دليلًا غيرَهُ
ومِن شرطِ المفتي انْ يكونَ المفتي عالمًا بالفقهِ اصلًا وفرعًا خلافًا
ومذهبًا وانْ يكونَ كاملَ الآلةِ في الاجتهادِ عارفًا بجميعِ مَا
يحتاجُ اليهِ في الاحكامِ مِنَ النحوِ واللغةِ ومعرفةِ الرجالِ
وتفسيرِ الآياتِ الواردةِ في الاحكامِ وَالاخبارِ الواردةِ
فيها المفتي اسمُ فاعلٍ مِن افتى يفتي فهوَ مفتٍ مثلُ اغنى
يغني فهوَ مغنٍ وكانَ الاصلُ في الكلمةِ مِن قولِهم فتى مِنَ الفتوّةِ
الفتوّةِ اي الحريّةِ والكرمِ فقيلَ لمنْ يبيّنُ الصوابَ مِنَ الخطا
من ذلكَ اي بيّنَ امرًا كريمًا وهوَ الحقُّ المطلوبُ
بالسؤالِ **وَقولُهُ** عالمًا بالفقهِ اصلًا وفرعًا فيهِ تجوّزٌ فانَّ

(حاشية: الاصل م — علم م — المفتي م)

الاصول ليست من الفقه وانما مراده ان يكون عالما بطرف
الاحكام فان لها اصول وفروع فالاصول ان يكون عالما
بالنصوص من الكتاب والسنه المتعلقه بالاحكام ووجه
دلالتها من النص والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ
وكيفية الاستدلال بها مثل تقديم العام على الخاص
وتنزيل المجمل على المبين وحمل المطلق على المقيد ولا يشترط
ان يكون حافظا للكتاب العزيز ولا لايات الاحكام منه
وكذلك لا يشترط ان يكون محيطا بجميع السنن والاثار فان
ذلك لا يكاد يتهيا لاحد بل شرطه ان يعلم وجوه ادلته
الاخبار الوارده في الاحكام وكذلك يجب ان يكون عالما
بالقياس وما يقبل منه وما يرد وطرق التعليل وكيفية
الترجيح عند تعارض الاقيسه واما الفروع فمعناها ان
يكون عالما باحكام احاد المسايل المفروضه في علم الفروع
وما فيها من الخلاف والوفاق مستحضرا لجمله غالبه في كل
باب من ابواب الفقه كما جرت عادة ايمه المذهب عدلا
كان او غير عدل واما المفتي فيجب ان يكون مع ذلك عدلا
لانه خبر عن الاحكام ومن شرط قبول الخبر عداله
المخبر وقوله وان يكون كامل الاله في الاجتهاد يحتمل ان
يريد بكمال الاله كونه صحيح الذهن وحسن العقل بحيث
لا يتشوش ادراكه عند اختلاف الادله وتعارضها
وذلك لا بد منه في المجتهد والمفتي والحاكم فان من
كان ليس كذلك لا يوثق بخبره ويتهم في نظره ويحتمل ان
يريد بذلك ما ذكره من قوله عارفا بجميع ما يحتاج اليه

في الاخره فيكون قوله عارفا الى اخره تفسيرا لقوله كامل
الاله والقدر الذي يحتاج اليه المجتهد من النحو ما يعرف به
اعراب الكلام ووجه دلالته على الاحكام ان يكون
متبحرا فيه بحيث يعرف غرايب التصريف وشواذه واما
اللغه فالقدر المحتاج اليه منها معرفة معاني الالفاظ المفرده
الواقعه في ايات الاحكام من الكتاب العزيز والاخبار
الوارده في الاحكام من السنه دون ما جاء من اللغه من
الغريب وما لا تدعو اليه الحاجه غالبا واما معرفة الرجال
فيعني رجال الاخبار المرويه في الاحكام يريد انه يعرف
طرفا من الجرح والتعديل فيعرف المشهورين بالعداله والمشهورين
بالجرح ليجتنب رواية المجروح وياخذ برواية العدل واذا
اخذ البخاري ومسلم لم يحتج الى معرفة رجالهما لان ما في هذين
الكتابين موسوم بالصحيح وتلقته الامه بالقبول واما
تفسير الايات الوارده في الاحكام فالمراد معرفة ذلك مما
يتعلق بفقه تلك الايات وقد بين ذلك في كتبهم
والاشاره الى دليل كل مسله وقوله خلافا يعني ان يكون عالما
باختلاف العلماء في احكام الوقايع الفروعيه من اقوال
الصحابه والتابعين ومن بعدهم ولا يكتفي بما يفهم من مطلق
اسم الخلاف الان وهو علم الخلاف بين الامامين الشافعي
وابي حنيفه فقط فان ذلك لا يكفي في كون الانسان مجتهدا بل
لا بد من علمه بجمله من اقوال العلما غير الامامين في الاحكام
الفروعيه وقوله ومذهبا يعني اذا كان مجتهدا مقيدا اسيل
مذهب امام من الايمه المشهورين في التقليد فيجب

ان يكون عالما بقواعد مذهب ذلك الامام هذا هو المفهوم
من اطلاق لفظ المذهب بعد حدوث المذاهب المشهورة
فعلم المذهب عبارة عن الاحاطة بقواعد مذهب امام من هولاء
الايمة والعلم بغالب نصوصه في الوقايع واما المجتهد المطلق
وهو المفهوم من لفظ المجتهد والمفتي في اطلاق اصول
الفقه فشرطه ما تقدم من علم الكتاب والسنة واختلاف
اقوال العلماء ووفاقهم والمذهب في حقه هو ما يذهب هو
اليه لانه لا يقلد هو غيره فذكر المذهب في شرايط المفتي في
اصول الفقه مطلقا غير لايق بل الواجب ذكر ما يعتبر في
المجتهد المقيد ان قيل ان مثله يجتهد ويفتي والمجتهد
اعم من المفتي فان كل مفتي مجتهد اذ لا يحل لمن ليس له
اهلية الاجتهاد ان يفتي وليس كل مجتهد مفتيا لان المجتهد
هو الكامل الالة في الاجتهاد ومن استجمع فيه شروط الاجتهاد
وجب عليه الاخذ باجتهاده في الاحكام تلك الا الاخبار فقط دون
القصص وقوله الاخبار الواردة فيها يعني في الاحكام
ليس على ظاهره فان المجتهد لا يشترط فيه ان يكون عارفا
جميع الاخبار الواردة في الاحكام فضلا عن ان يكون عارفا
بتفسيرها فان ذلك لا يكاد يتفق لاحد وقد قال الشافعي
رحمه الله ولا تجتمع السنن كلها عند واحد فالمراد ان يكون
عالما بتفسير جملة غالبة من الاخبار الواردة في الاحكام وذلك
من الاخبار المشهورة عند اهل العلم فاما الاحاديث
الغريبة وغريب الحديث فلا يشترط ذلك في المجتهد وان كان
علمه به يزيده تمكنا في الاجتهاد وليعلم ان هذا المجموع الذي

إذا صح

شرطوه في المجتهد يكاد يكون متعذر الوجود او عسر الوجود
فان حاصله ان يكون عند المجتهد من العلوم ما يفيده قوة
يقتنص بها الاحكام في الوقايع الحادثة في جميع ابواب العلم
وقد اخذت الاحكام عن جماعة من الصدر الاول لم يكونوا كذلك
بل ربما كان الواحد منهم خبيرا بباب من ابواب العلم ليس
خبيرا بغيره وهو مع ذلك يفتي في ذلك الباب الذي هو عالم به من
غير انكار عليه في ذلك وكان الحفاظ من ايمة الحديث الذين
لا حظ لهم في القياس يفتون بما عندهم من الاحاديث ولا ينكر
عليهم ذلك ومن شرط المفتي ان يكون من اهل التقليد فيقلد
المفتي في الفتوى وليس للعالم ان يقلد وقيل يقلد يقال
ما فايدة من التبعيضية في قوله ومن شرط المفتي وقوله ومن
شرط المستفتي والجواب ان هذه الشروط معتبرة للحكم
بجواز الاجتهاد وجواز التقليد للمقلد وذلك امر حكمي متوهم انما
يصير واقعا محققا عند حدوث الحادثة وسوال المقلد المجتهد
عنها فحينيذ يتحقق الاجتهاد بالفعل والتقليد كذلك فوجود
الواقعة حينيذ من شرط كون المجتهد مجتهدا او الجاهل مقلدا
فصح دخول من التبعيضية فيما ذكر وليس في قوله ان يكون
من اهل التقليد ما يفيد معرفة المقلد ما هو فان من كان اهلا
للتقليد هو الذي يجوز له ان يستفتي العالم فلو صح تفسير
المستفتي بانه من له اهلية التقليد لصح ان يعكس ويقال الذي له
اهلية التقليد لصح ان يعكس وهو المستفتي فعلم ان هذا التعريف
دوري والاجود قول من قال المستفتي هو الذي لا يكون
مستجمعا ما ذكر من شرايط الاجتهاد وقوله فيقلد المفتي

للمجتهد

في الفتوى فيه اشارة الى مسئلتين احدهما ان الجاهل لا يجوز له
ان يقلد كل واحد بل انما يجوز له تقليد المفتي وهو المستجمع لما
تقدم والثانية انه انما يجوز التقليد في الفتوى فقط ولا
يجوز في الافعال فاذا راى الجاهل العالم يفعل شيا لم يجز له
تقليده في فعله بمجرد كونه فاعلا له واما العالم وهو القادر
على الاجتهاد كما سبق فلا يجوز له التقليد على القول المشهور
في الاصول سوا قلد من هو اعلم منه او من هو دونه او من
هو مثله واحتجوا في ذلك بانه قادر على تحصيل الحكم المطلوب
بنفسه فلا يجوز له تقليد المفتي في الفتوى فيه اشارة الى
مسئلتين احدهما ان الجاهل لا يجوز له تقليد غيره فيه وربما
قاسوا ذلك على البصير في القبلة فانه لا يقلد غيره في ادلتها
اذا كان عالما بالادلة وهذا اثبات لمسئلة اصولية بالقياس
على مسئلة فروعية وعن احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان
الثوري تجويز التقليد للعالم مطلقا وعن محمد بن الحسن يجوز
للعالم تقليد من هو اعلم منه ولا يجوز له تقليد من هو اعلم
التقليد فيما يقع له من الحوادث لغيره فلا يجوز له تقليد
غيره ليفتي او ليحكم بقوله والتقليد قبول قول القايل
بلا حجة فعلى هذا قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم يسمى
تقليدا ومنهم من قال التقليد قبول قول القايل وانت لا
تدري من اين قاله فان قلنا النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقول بالقياس فيجوز ان يسمى قبول قوله تقليدا واصل
التقليد في اللغة من القلادة فكان من قبل قول غيره قلده
ذلك القول ورسم التقليد بانه قبول قول القايل بلا حجة

دونه ولا من هو مثله وقيل يجوز للعالم التقليد

أن

اي بغير ذكر دليل ذلك الحكم ولهذا اصح وقوله فعلى هذا
قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم يسمى تقليدا الان ما
ياتي به من الحكم يجب الاخذ به من غير ذكر دليل ذلك
الحكم فان كان قد اقام الحجة الموجبة لقبول قوله او لا
بالمعجز الدال على رسالته ومن قال التقليد قبول
قول القايل وانت لا تدري من اين قاله يعني لا تعلم ماخذ
ذلك الحكم عند قايله وقوله فان قلنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يقول بالقياس يعني يجتهد لانه اذا كان
يجوز الاجتهاد للعلماء فهو صلى الله عليه وسلم اولى بذلك
وقال اخرون لم يكن يجتهد واحتجوا بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فمن قال كان
النبي صلى الله عليه وسلم يجتهد جاز ان يسمى قبول
قوله تقليدا في الاحكام لانه يحتمل ان يكون عن وحي ويحتمل
ان يكون عن اجتهاد ومن قال لم يكن يجتهد بل انما يكون
عن وحي لم يطلق التقليد على قبول قوله صلى الله عليه
وسلم لان قوله حينئذ لا يكون الا مستندا الى الوحي واما
الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض والمجتهد ان
كان كامل الالة فان اجتهد في الفروع واصاب فله اجران
وان اجتهد واخطا فله اجر واحد ومنهم من قال كل مجتهد
في الفروع مصيب الاجتهاد افتعال من الجهد في الامر بمعنى
المبالغة فيه والمراد بالوسع ما يمكن الانسان من الاجتهاد
والغرض هنا هو الحكم المطلوب بالاجتهاد وكمال الة المجتهد
باستجماعه ما تقدم بيانه فاذا كملت اهليته واجتهد واصاب

ولا يتسع على الوحي خلاف ومن هنا المسلك بين اهل الاصول كان وقال بعضهم يجتهد

كان له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة وان اخطا كان له
اجر واحد وهو اجر الاجتهاد وهذا هو المشهور من مذهب
الشافعي رحمه الله ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد
وان لا اثم على المخطي وقال بعض اصحابنا لا قول للشافعي سوا
هذا وقال قوم له قولان احدهما هذا والثاني تصويب الجميع
ومن قال بذلك بين دليله ان كل واحد يجب عليه الاخذ
باجتهاده فلو كان خطا لم يجز الاخذ به فضلا عن الوجوب
وايضا كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في الوقايع ويقلد
كلا منهم اتباعه وغيرهم فلا ينكر احد منهم ذلك ولو اعتقد
احد منهم الخطا في غير قوله لانكر على من ياخذ به ومن
دليل القول الاول ما سنذكره من الحديث ومن لطيف ما احتج
به لهذا القول قول من قال القول بان كل مجتهد مصيب يلزم
منه صحة قول من قال ليس كل مجتهد مصيبا وبطلان قوله او
صحته فان اعتقد بطلانه فقد نقض قوله وحكم بخطاء المجتهد
فليس كل مجتهد مصيبا عنده فبطل قوله وان اعتقد صحة قوله
فقد سلم ان الحق تخطية بعض المجتهدين واجيب عن هذا
بان هذا الخلاف انما هو في مسايل الفروع دون الاصول ومسله
تصويب المجتهدين مسله اصولية وهو مغالطة فان المراد بمسايل
الاصول التي اتفق الجمهور على خروجها عن هذا الاختلاف
انما هي المسايل الكلامية التي هي من اصول العقايد ومن
دليل هذا القول ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتناظرون
عند الخلاف في احكام الوقايع فكان كل منهم يطلب رجوع مناظره
الى قوله ولولا اعتقادهم ان المصيب واحد والا لما تناظروا

وبطلانه في نفسه لان المجتهد القايل باجتهاده ليس كل مجتهد مصيبا اما ان يعتقد القايل انكل مجتهد مصيب م

ومسايله

وطا



وكان كل منهم يقتصر على العمل بما اداه اليه اجتهاده من غير مناظرة
ولا دعاء لغيره الى مذهبه ومن دليل هذا القول ان الاجتهاد
قد يفضي بالمجتهد الى قولين متناقضين كقول الشافعي رحمه الله
لا يمتنع الرد بالعيب بوطي الثيب وقول ابي حنيفة رحمه الله يمتنع
فلو كانا مصيبين لزم الجمع بين النقيضين ولا يجوز ان يقال كل مجتهد
في الاصول مصيب لان ذلك يؤدي الى تصويب اهل الضلاله
من النصارى والمجوس والكفار والملحدين هذا هو المشهور عن
علماء الاسلام ان الصواب في مسايل الخلاف في العقايد واحد
ونقل عن عبيد الله بن الحسن العنبري انه قال كل مجتهد في
الاصول مصيب فمن الناس من حمل هذا على الاطلاق والزمه
بتصويب اهل الضلالة كلهم من النصارى القايلين بالتثليث
والمجوس القايلين بالاصلين للعالم النور والظلمه وساير اصناف الكفار
المخالفين في التوحيد وبعثه الرسل والمعاد في الاخرة
والملحدين الذين الحدوا في اسما الباري سبحانه كالقايلين بانه
ليس مرئيا في الاخره وانه غير متكلم بكلام قديم ومن الناس
من قال ان مذهب العنبري ان الخلاف الواقع في مسايل العقايد
بين المسلمين وغيرهم من اهل الملل والنحل الحق فيه واحد لا يجوز
غير ذلك وانما اراد بما اطلقه من التصويب في مسايل الاصول
الخلاف الواقع بين اهل القبلة من ذلك كالخلاف الواقع بين المعتزلة
والاشعريه في اثبات صفات الله تعالى من الكلام والاراده وغيرهما
فقال الاشاعره بثبوت الصفات وانكر المعتزله ذلك وكذلك
الخلاف الواقع بين القايلين في الرويه في الدار الاخره وكذلك
الخلاف الواقع بين القايلين بالجهه للباري سبحانه وتعالى وغيرهم

منه

الدار

النحل

وكالقايلين انه ليس خالقا لافعال العباد وهي صفاته

رصوات

والقايلين بقدم الحروف والأ... والمخالفين لهم ونحو ذلك فان هذه الاختلافات لم يكن الحامل عليها الا اعتقاد كل واحد من الطايفتين افضا قول مخالفه الي نسبة ما لا تجوز نسبته الي الباري تعالي فهو معتقد وزحيث قصد تعظيم الاله تعالي وهذا التمسك يلزم منه تصويب المخالفين من غير اهل القبلة ايضا فان كلا منهم يزعم انه انما قصد الحق وتعظيم خالقه تعالي ووجه القول الصحيح ما ظهر من انكار الصحابة رضي الله عنهم على المبتدعة من القدرية والخوارج والنهي عن اتباعهم واستتابتهم عن بدعهم بخلاف رائهم في الاحكام الفروعية فانهم كانوا يوسعون القول فيها ولا ينكرون على من اتبع قولهم وخالف بعضا فدل ذلك على اعتقادهم ان الحق في مسايل الاعتقاد واحد وما عداه باطل حرام اعتقاده ٥

و... دليل من قال ليس كل مجتهد مصيبا قوله صلى الله عليه وسلم من اجتهد واصاب فله اجران ومن اجتهد واخطا فله اجر واحد ووجه الدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم خطا المجتهد تارة وصوبه اخري ووجه الدلالة من هذا ظاهر كما ذكر وهو حديث مشهور خرجه مسلم من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنهما ولفظه في الصحيح اذا اجتهد الحاكم لحكم فاصاب فله اجران واذا حكم فاخطا فله اجر واحد والله اعلم

تم الكتاب بحمد الله وعونه ومنه وحسن توفيقه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

بعضهم

في الفروع



بلغ مقابلة وتصحيحا حسب الطاقة